بسم الله الرحمن الرحيم

تزيين عنوان الكتاب وتهذيب المنطق اوان الخطاب بتصديره بحمد مبدع طأطأت جباه الافطار دون سرادقات كبريائه وبشكر منعم كلت انامل الافكار في عقد افراد نوع من جنس نعمائه جل جلاله وعم نواله وترصيعه بيواقيت الصلوة والسلام على من شيد حدود الشريعة بعد ما عفت رسومها وسمك سماء العلوم واظهر نجومها وعلى آله واصحابه المهديين لمقدمات الدين والمعرفين لمشارع اليقين اما بعد فلما كانت الحاشية الزاهدية على جلالية التهذيب حاشية تجري منها انهار التحقيق بل دوحة عالية قطوفها غير دانية الا لارباب التدقيق كيف لا وعباراتها قبس من قبسات الحكم والاسرار واشاراتها وميض يكاد سنا برقه يخطف بالابصار حتى اعتاصت على الفحول وارتعشت فيها العقول فطالما احدث في نفسي ان اشرحها شرحا يزيل من الفاظها الصعاب ويكشف عن وجوه معانيها النقاب لكني لما شاهدت ان العلم في هذا الزمان قد ركد ريحه وخبت مصابيحه وانقضت جدرانه وانقاضت حيطانه واندرست للعالم

كذا في القاموس ١٢ منه مد ظله

وعفت آثارها وارتفعت المجاهل واتقدت نارها والناس قد ضعفت عن تحصيل
العلوم عزومهم وقوی بالجهل لزومهم فیا اسفا علی انطماس المعنی من الاسم وانطماس
الحقیقة من الرسم یا حسرتا علی اختیار القشر عن اللباب واغترار القوم بلامع السراب
ابوص تارة وانوص اخری واکرمرة ثم ارجع القهقری مسهد فانفعی لنبال لاقوابل قد حا
ومدحا ومسلیا قلبی بیا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا الی ان صممت العزم
بشرحها فحدقت البصر فی مراها ووقفت النظر فی مجلاها وفسرتها بتفسیر کاف حللت
عقودها ببیان واف اخذا عن حواشی المهرة الذین فازوا غایة القصوی فی التحقیق
وحازوا قصبات السبق فی مضمار التدقیق بالتجرید والتقیید مجتنبا عن الاطناب الممل
والاختصار المخل مستعینا بالله الکریم المنان وبه نثقی وعلیه التکلان قوله الحمد هو الخ
المراد بالحمد المذکور فی عبارة المصنف رح اما المعنی المصدری المفهوم من المصدر المعلوم
وهو ما یعتبر فیه الاضافة الی الفاعل باتصافه به فی اللحاظ فقط ویعبر عنه فی الفارسیة
بستودن او الحاصل بالمصدر المعلوم وهو ما یفسر بالحالة القائمة بالفاعل بعد الاتصاف به
ویعبر عنه بالفارسیة بستایش او المصدر المجهول وهو حدث یلاحظ فیه النسبة الی المفعول
بتعلقه به ولم تعتبر فی حقیقته ویعبر عنه بستوده شدن او حاصله وهو عبارة عن حالة حاصلة
بعد وقوعه علی المفعول ویعبر عنه بستوده شدگی والمصدر المبنی للفاعل وهو ما یدخل
فی حقیقته الاضافة الی الفاعل من حیث قیامه به ویقال له الحامدیة او المصدر المبنی
للمفعول وهو ما یوخذ فیه الاضافة الی المفعول من حیث وقوعه علیه ویقال له المحمودیة
فهذه ستة معان للمصدر وانما لم یذکر المصدر المجهول وحاصله من بینها مع انه لابد
من ذکرهما ایضا لانهما وان کانا اعتبارین متغایرین للمعلوم وحاصله بالنظر الی تغایر

متعلقيهما لكنهما لما كانا متحدين معهما ذاتا فاكتفى بهما اعتمادا على ذهن المستنبط بالمغايرة عليهما واليه اشار

بقوله وكان معنى الاخيرين المتروكين بعينه معنى الاولين المذكورين نظرا الى نفس الحقيقة المصدرية من دون اعتبار

انتسابهما الى امر آخر لكن من حيث اعتبار نسبة الاولين والاخيرين واضافتهما الى الحامد والمحمود والاولين

الى الاول والاخيرين الى الثاني متغايران ولفظه كان على هذا التوجيه للتحقيق لا للتشبيه كما هو المتبادر

بالجملة الحقيقة الواحدة المصدرية من حيث قيامها بالحامد واتصافه بها مصدر معلوم وباعتبار وقوعها

على المحمود مجهول وكذا الحاصلان فان الحالة الواحدة من حيث ترتبها على القيام حاصل للمعلوم و

بالنظر الى ترتبها على الوقوع حاصل للمجهول فما قيل انه لا يعقل في المفعول حالة اخرى سوى وقوع الحالة

القائمة بالفاعل حتى يكون حاصلا للمصدر المجهول فليست انا خمسة ليس على ما ينبغي لان تلك الحالة

وان كانت واحدة لكنها من حيث الترتب على القيام مغايرة لنفسها باعتبار الترتب على الوقوع

والتغاير الاعتباري يكفي للاعتبار والمحشي المدقق رح انما اكتفى على الاعتبار الاول لاصالته باعتبار

شرافة المتعلق وهو الفاعل واتصافه بها بالذات كما قال في الحاشية بهذا التفسير للحاصل بالمصدر المعلوم

والاكتفاء به لكونه اصلا ولعلك ستفطن بما ذكرنا ان للمصدر ستة معان انتهى ومما ينبغي ان يعلم

ان المعنى المصدري وان كان فعلا او انفعالا اي تاثيرا او تاثرا لكن لا يستوجب ذلك كونه من مقولتيهما حقيقة

اذ مقولتيهما لا تصح بدون التجدد وعدم قرار الذات وكثير من المعاني المصدرية كالانطباق والوصول

وغيرهما دفعيات وكذلك الحاصل بالمصدر لا يجب كونه قارا اذ الحركة القطعية مع كونها حاصلة

للمصدر الذي هو التحرك ليست قارة ولا كيفا لان المعاني المصدرية كلها اعتبارية تابعة للانتزاع

وليست حقائقها الا مفهوماتها كما صرح به المحشي المدقق رح في كثير من المواضع ولا يندرج تحت المقولات

الا ما له حقيقة متأصلة فلا يندرج تحتها حقيقة وح لا يشكل بان الحاصل ليس مغاير المصدر الا مغايرة

اعتبارية كما يفصح عما قالوا ان ترتبه ليس كترتب الالم على الضرب لان الضرب امر مغاير الحسب الذات

والحاصل انما يغايره بالاعتبار فكيف يعقل كون احدهما من مقولة والآخر من مقولة اخرى لامتناع اتحاد
المقولات مطلقا ولا يتوهم ايضا انه لا يمكن ترتب الحاصل على مصدره مع القول باتحادهما ذاتا لان الترتب
يقتضي التأخر وهو مناف للاتحاد اذ لا استبعاد في ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر ومرجعه
الى ترتب احد الاعتبارين على الاعتبار الآخر وهو ليس بمحال وقد يوجه بان المراد بالاخيرين المصدر
المبني للفاعل والمفعول وبالاولين المصدر المعلوم والمجهول المتغايران رتبة والحاصل ان الاخيرين
والاولين وان كانا متغايرين بالحقيقة لكن الاولين اذا اضيفا الى الحامد والمحمود فلا شبهة في اتحادهما
مع الاخيرين مآلا اذ مرجع كل من المصدر المعلوم المضاف الى ذاته والمصدر المبني للفاعل كالحامدية
الى اتصاف الذات بالحمد وكذا مآل المجهول المضاف والمبني للمفعول كالمحمودية الى وقوعه
عليها فالعينية بحسب المآل لا في الحال ولعل لفظة كان في التشبيه اشارة اليه وقد افاد الاستاذ
العلامة قدس سره في توجيهاته لما كان المتوهم ان يتوهم ان المبني للفاعل والمفعول قد يفسران بالمصدر
المعلوم والمجهول المضافين الى الحامد والمحمود كما يفسران باسم الفاعل والمفعول المأخوذين مع
ياء النسبة وتاء المصدرية فلم اختار احد التفسيرين دون الآخر فاشار الى دفعه بما حاصله ان
بين التفسيرين الاخيرين المذكورين والاولين المتروكين اتحادا وعينية لكن لا بحسب الحقيقة اذ المأخذ
في الاولين مبدأ وفي الاخيرين مشتق والمحشي المدقق رح قايل بتغايرهما بالذات كما يدل عليه لفظة
كان بل بحسب المآل من حيث دخول الاضافة الى الحامد والمحمود في حقيقة كل من التفسيرين ورجوعهما
الى اتصاف الذات بالحمد ووقوعه عليها وجعل لفظ المعنى قرينة على حسن ذلك التوجيه وانت تعلم
انه رح ليس بصدد بيان التفاسير حتى يتوجه عليه السوال ويحتاج الى الدفع عنه وانما هو بصدد ذكر
الاقسام وليست الاقسام غير هذه الستة فتدبر وههنا توجيه آخر تركناه لقلة الجدوى وزاد البعض
معنى آخر وهو القدر المشترك وذلك يفسر تارة بما يكون منشأ لانتزاع المفاهيم الستة ومشتركا

على البيضاوي ليس على ما ينبغي لان الجنس كما يوجد بوجود جميع الافراد كذلك يوجد بتحقق فرد منها ولا اختصاص له بالاستغراق حتى يفيد

بنيهما وتارة بما يطلق عليه لفظ المصدر لا على التعيين بطريق عموم المجاز وكلا التفسيرين ليس بشيء

اما الاول فلان الكلام فيما يراد باللفظ وارادة المعنى المبهم عند تعبير المقاصد بدون تحقق المحصلات غير نافع

واما الثاني فلانا نبحث في المعاني الحقيقية وذلك التفسير بمعزل عنها ثم قال في الحاشية على هذا التقدير

اللام في الحمد لله للعهد والاشارة الى الحامدية الكاملة وهي حامدية الله تعالى سبحانه لذاته ويحتمل

للانشاء والاخبار والاول اوفق بالحديث انتهى تفصيله ان اللام في الحمد اما للاستغراق

او العهد الذهني او الخارجي لان الجنس لا وجود له الا بوجود جميع الافراد او فرد ما فتعينت الاحتمالات

الثلث اما الاول فلا يمكن ان يراد على تقدير ارادة المصدر المعلوم والمبني للفاعل اذ على تقدير ارادته

يكون المعنى ان جميع افراد الحمد بمعنى ستودن والحامدية ثابت لله تعالى ومختص به مع ان الامر

ليس كذلك لان من الحمد والحامدية ما هو صفة لغيره والا لم يكن غيره حامدا وكل صفة لما سواه لا يمكن اثباته

له ولا يعقل اختصاصه به واما على تقدير المجهول والمبني للمفعول فلا ريب في صحة تلك الارادة اذ كل صفة

كمالية للمخلوق في بادي النظر فهو بالحقيقة له تعالى لانه هو المعطي له ومن حمد لغيره سبحانه فانما يحمد مصنوعاته

واما الثاني فلا يلائم ارادته على تقدير اصلا لانه لا يفيد الثناء كما لا يخفى واما الثالث فيصح على كل

تقدير لان الحمد المعهود هو الحمد الكامل والحامدية المحمودية الكاملة ولا يستطيع احد على ثنائه حمده على

الكمال الا هو فانه هو المتصف بالصفات الكمالية لا غير كما يشعر به الحديث الآتي وحينئذ لا يرد ان

في كون الحامد هو الله تعالى ليس افادة الثناء وما هو الا في المحمودية فاحتمال المصدر المعلوم والمبني

للفاعل ساقط وقد ظهر مما ادعيت ان المصدر المعلوم والمبني للفاعل سواسيان في صحة ارادة العهد

الخارجي وعدم صحة الاستغراق فلا ارى وجها لتخصيص الثاني بهذا الحكم كما يدل عليه قوله على هذا التقدير

اي تقدير المبني للفاعل ثم يحتمل ان تكون هذه الجملة مع كونها في صورة الخبر انشائية منسلخة عن النسبة

الخبرية كصيغ العقود والفسوخ لان المقام مقام انشاء الحمد ويحتمل ان تكون خبرية غير منسلخة

عنها وسيلة لمعنى خارج عن حقيقتها وهو ارادة ابتداء التعظيم فلو نها حمدا على تقدير الخبرية انما هو باعتبار

كونها وسيلة للمعنى الذي يكون حمدا لا باعتبار نفسها حتى يرد انه ان اريد بهذه الجملة صرف الحكاية عن ثبوت

المورد مولانا كمال الدين بن الهمام صاحب فتح القدير ١٢

الحمد لله تعالى في الواقع فلا يكون حمدا الا باعتبار ارادة ابتداء التعظيم في مفهومه وان اريد المجموع فلا يكون

خبرا الا ان هذا المجموع ليس حكاية وانما الحكاية هي الجزء الاول والاحتمال الاول هو الارجح لان اللائق

فيه اشارة الى ان التسمية ايضا

للعبد ان ينشاء بحمد الله سبحانه ليكون حامدا وممتثلا لا حاكيا والاوفق بما قال النبي صلى الله عليه وسلم

لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك اذ معناه اني وان اثنيتك واظهرت صفاتك الكاملة

من عند نفسي بحسب طاقتي وادراكي لكني قاصر عن احصائه لعدم استطاعتي بذلك فانت كما اثنيت

على ذاتك الكاملة فتدبر فان قيل القائل الفاضل القرباغي ان الحمد قول خاص لانه وصف بالجميل

فيلزم من تصادقهما ان يكون المحمود هو المقول لانهما مفعولاهما ومشتقان منهما ومن البين ان صدق

احد المبدئين على الآخر مستلزم لصدق احد المشتقين على ما يصدق عليه المشتق الآخر مع ان ما يصدق

عليه المحمود اعني ذاته سبحانه مما لا يصح صدق المقول عليه لانه من صفات اللفظ قلت في جوابه ان صدق

مبدا على مبدا لا يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر في جميع الاحوال كما ان صدق

مشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر لا يستلزم صدق المبدا على المبدا مطلقا لصدق قولنا الكاتب

ضاحك مع عدم صدق الكتابة ضحك وانما يلزم ذالك التصادق لو كان بين المبدئين ترادف في اتحاد

المفهوم كما في القعود والجلوس ومن المعلوم انه ليس هنا اي في الحمد والقول الخاص منتف لاختلاف مفهوميهما

ولو قرر الايراد بان حقيقة المشتق ليست الا المبدا او مفهوم الصيغة المشترك بين المشتقات كلها

وكل منهما غير آب عن الحمل بينهما فلا وجه لعدم التصادق اما الاول فظاهر واما الثاني فلافضائه

الى امتناع الحمل بينهما مطلقا وهو باطل قطعا فلا يمكن [?] هذا الجواب وقد يجاب عنه بان المقول المطلق

المجيب مولانا حسن [?] ١٢

ليس مشتقا من القول الخاص الذي هو القول بالوصف الجميل بل انما المشتق منه هو [?] المقول عليه

الوصف بجميل وهو صادق على المحمود وليس من صفات اللفظ الا المفعول المطلق فالمحال ليس
بلازم واللازم ليس بمحال وقد يقال في جوابه ان صدق المقول على شيء يصدق عليه المحمود ليس
باعتبار وقوع القول عليه وقبول الاثر منه كوقوع الضرب على المفعول حتى يلزم الاستحالة بل
باعتبار ان القول الخاص الذي هو الوصف بالجميل له تعلق بذلك الشيء كتعلق المحمود به من دون
وقوعه عليه لان صدق احد المشتقين على شيء يجب ان يكون على نهج صدق المشتق الآخر عليه والاشتقاق
بتعلق المبدأ غير محدود عرفا الشيوعه بينهم كيف يطلقون المشمس على الماء المسخن بالشمس وانت تعلم
ان الافتقار الى هذين الجوابين انما هو على تقدير اشتقاق اسم المفعول من المصدر المعلوم لوقوعه
عليه كما هو الظاهر المشهور واما اذا اعتبر اشتقاقه من المصدر المجهول باعتبار قيامه به كما قيل
فعدم صدق احد المشتقين على الآخر انما هو لعدم التصادق بين المبدأين المجهولين فتدبر المحمود به
ما يحمد به من اسناد وصف حسن الى المحمود بان ينسبه الحامد اليه والمحمود عليه ما يترتب عليه الحمد من اتصاف
المحمود بوصف حسن اتصافا حقيقيا او ادعائيا واضافة الاسناد الى الوصف من قبيل اضافة الصفة
الى الموصوف والمقصود الوصف المسند وكذا المراد باتصاف المحمود الوصف المتصف به المحمود لا نفس
الاسناد والاتصاف حتى يتوهم تغايرهما بالذات فلا فرق ح بينهما في الحقيقة والتغاير الا بالاعتبار
بحسب اعتبار ذلك الوصف في المحمود به من حيث اسناده الى المحمود وهذه المرتبة مرتبة الحكاية
واخذه في المحمود عليه من حيث اتصاف المحمود به في الواقع مع قطع النظر من هذا الاسناد وتلك
المرتبة مرتبة المحكي عنه كما تقول لزيد انه منعم فوصف الانعام من حيث نسبته الى زيد محمود به وحكاية
ومن حيث اتصافه به في الواقع ولو ادعائيا محمود عليه ومحكي عنه وهذه الحكاية والمحكي عنه مغايرة
للحكاية والمحكي عنه المستعملين في القضايا لانهما متغايران بالذات بناء على جزئية النسبة في
الحكاية دون المحكي عنه كما سياتي من المحشي المدقق رح وههنا اعتبر في الحكاية ما اعتبر في

اي لا يكون تعلق الشمس بالماء بصدق

المحكي عنه بالوصف وانما التغاير من حيث لحاظ الاسناد في احدهما دون الآخر واطلاق الحكاية والمحكي
عنه على المفردين المتغايرين اعتبارا شايع بينهم كيف لا ويقولون العلم الحصولي حكاية عن المعلوم وحينئذ
لا يرد ان هذه الجملة الثنائية لو كانت انشائية لا يمكن الفرق بينهما بالحكاية والمحكي عنه ولو كانت خبرية فلا تصلح
لهذين الاعتبارين اللذين بينهما تغاير اعتباري اذ الحكاية في الخبرية مغايرة بالذات مع المحكي عنه فلا يكون
حوالة على انه عبارة عن تعيين وصف من اوصاف المحمود لاحمد عليه لامكان الجواب عنه باختيار كلا الشقين اما
على الشق الاول فلان الحكاية المنافية لها هي الحكاية المستعملة في القضايا لا الحكاية المعتبرة ههنا
ففي الانشائية ايضا حكاية بهذا المعنى بل في المركبات التوصيفية والاضافية ايضا لان الاسناد
بمعنى النسبة اعم من الاخبار واما على الشق الثاني فلان هذه الاوصاف الحسنة بعد ورود الحكم الخبري
عليها باقية على صلوح الاعتبارين اذا لوحظ الوصف من غير قصد الى الحمل كما كانت الاخبار قبل ورود
اوصاف فاذا [illegible] فحينئذ تكون هذه الحكاية والمحكي عنه عامة شاملة للانشاء والاخبار جميعا وذلك هو
المراد بقوله في الحاشية هذا يشمل الانشاء والاخبار فان الاوصاف بعد الحكم اخبار كما ان الاخبار قبل الحكم اوصاف
انتهى واذا تقرر ذلك فما يصلح لاحدهما يصلح للآخر في جميع الاحوال ولا يتصور ان يكون احدهما اختياريا
دون الآخر اذ التغاير بينهما تغاير اعتباري لا حقيقي الا ان يفرق بينهما بان يراد بالمحمود عليه ما يكون باعثا
على الحمد كما هو المشهور فيمكن ان يؤخذ احدهما اختياريا لانه قد يغاير المحمود به مغايرة ذاتية فتدبر فيه اشارة
الى ضعف التفسير المشهور قال في الحاشية التفصيل ان المحمود عليه ما يترتب ويبتنى عليه الحمد وهو بعينه الا ما
يحكي عنه المحمود به وحينئذ لا يكون بينهما تغاير بالذات ولا يتصور اختيارية احدهما وعدم اختيارية الآخر فيبطل
القول الثالث بالضرورة الا ان يكون المراد ما يقع محمودا عليه في الكلام وان فسر المحمود عليه بالباعث على الحمد
يمكن ان يكون بينهما تغاير بالذات ويتصور اختيارية احدهما وعدم اختيارية الآخر لكن يأبى عنه الفهم السليم
والذهن المستقيم انتهى حاصله ان المحمود عليه ان فسر بما يترتب عليه الحمد من اتصاف ذات المحمود في الواقع

وصف حسن لكونه مخليا عنه للمحمود به كما هو التحقيق فلا يكون بينهما تغاير بالذات كما عرفت ولا يتصور اختيار

احدهما دون الآخر وحينئذ يبطل القول الثالث قطعا لانه مصرح فيه بتخصيص المحمود عليه بالاختياري دون

تعميم المحمود به والقول الاول كما وهم لان المحمود عليه فيه مسكوت عنه وان اخذ بمعنى الباعث على الحمد كما هو

المشهور فحينئذ وان لم يمكن ان يكون المحمود عليه اختياريا دون المحمود به لانهما قد يكونان متغايرين بالذات

كما اذا اعطى السلطان شيئا فحمده بالشجاعة لكنه مما لا يقبله الطبع السليم اذ الباعث على الفعل

لاجل ذلك فحقه ان يعبر عنه بالمحمود له لا المحمود عليه وليس المحمود عليه الا ما يترتب عليه الحمد كما يشعر به كلمة

على مبانيه الا ان يقال انه عبارة عما يقع في الكلام بان يدخل عليه كلمة على او لام التعليل او نحوهما فحينئذ

يتصور التغاير ... فيمكن اختيارية احدهما دون الآخر كما تقول حمدت زيدا على انعامه او لانعامه فالمحمود

به على ... التقدير هو الحمد المسند والمحمود عليه هو انعامه الذي من افعاله الاختيارية المغاير للحمد المسند بالذات

قوله على جهة التعظيم الخ اي على وجه التعظيم الظاهري بان يكون بالجوارح من اللسان وغيره والباطني

وهو ما يكون بالقلب وهذا التفسير المستفاد من عطف احد المترادفين على الآخر فان التكرير المفيد للتقرير

دال على ارادة الفرد الكامل من التعظيم وهو ما يكون بحسب الظاهر والباطن جميعا واما مستفاد من حمل لفظ التعظيم

على الظاهر والتبجيل على الباطني لان الاصل في العطف المغايرة والتاسيس خير من التاكيد فيخرج السخرية

على هذا التفسير لانتفاء التعظيم الباطني فيها اذ قصد المستهزئين تحقير باطنا وان كانت وصفا على طريق التعظيم

ظاهرا لا يخرج مدائح الشعراء اي محامدهم بتاويل الاوصاف للايراد ان المختار ان يكون المدح مغايرا للحمد فكيف

يصح اطلاق احدهما على الآخر لتحقق التعظيم الظاهري والباطني فيها كيف لا والشاعر يوصف قاصدا

ومعتقدا بانه محمود وانما تحقق الاعتقاد بظواهرها وصف مبالغة بناء على ان القضايا الشعرية ليس فيها

تصديق واعتقاد بظواهر معاني الالفاظ بل تخييل صرف وتصوير محض يحصل بها تشبيه بالتصديق فيتاثر

بها النفس قبضا وبسطا وليس المراد عدم اعتقاد كونه محمودا ومقصودا بالحمد حتى يكون سخرية فما وقع عن السيد المحقق

قدس سره الشريف اذ لا عبرة بمطابقة الاعتقاد ومخالفة اعمال الجوارح كان خرجة

ما اول **قوله** والمراد بالجميل الخ حمل المحشي المحقق رح الجميل الماخوذ في هذا التعريف على الاختياري معللا بان
المراد بالجميل الفعل الجميل على طريق المجاز بالحذف او اطلاق المطلق على المقيد والفعل لا يطلق في العرف
الا على الاختياري لان المحامد لا تقع غالبا الا على الافعال الدالة على الكمال وانما الكمال بالاختيار وهو مما
لا بد من اعتباره فانه هو الظاهر المتبادر الا ترى انه لا يقال لصباحة الخد ورشاقة القد ونحوهما في العرف افعال
وان كان بحسب اللغة يطلق الفعل على ما يعم الاختياري اذ الفعل اسم للحدث القائم بالفاعل سواء كان صادرا
عنه بالاختيار كالضرب او لا كالموت وهكذا اي كما حمل الجميل الواقع في هذا المقام محمودا به على الاختياري
كذلك حمل المصنف العلامة رح هذا اللفظ عليه في قول صاحب الكشاف اعني الحمد هو الثناء والنداء على الجميل
وان وقع فيه محمودا عليه حال كونه معللا بهذا التعليل فعلم ان قوله هكذا مجرد التشبيه في التعليل واجراء
خلاصة ما ذكره المصنف في الجميل المحمود عليه على الجميل المحمود به للاستشهاد ودعوى العينية حتى يرد ان الجميل
في قول المحشي المحقق رح محمود به لكونه مدخول الباء وفي كلام صاحب الكشاف محمود عليه لانه مدخول على فكيف يصح
الاستشهاد ولا يخفى ما فيه من المنوع الواردة على مقدماته وهي ان الجميل يجوز ان يكون صفة للذات
كما في الله جميل وكل فعل لا يجب كونه اختياريا لان حركة المرتعش واحراق النار وغيرهما مع كونها افعالا ليست
اختيارية هو المحجة غير مجد وان سلم اختيارية الافعال كلها فلا نسلم ان يكون كل صفة لفعل اختياري اختياريا
الا ترى ان الصلوة والسرقة مع كونهما اختياريين ليس وصفهما وهو الحسن والقبح اختياريا لكن المقام خطابي مؤلف
من مقدمات مظنونة لا استدلالي برهاني ويكفي الاحتمال الصحيح الظني للتوجيه وهو تبادر الفعل الجميل من الجميل والاختياري
من الفعل وانما يبتني التعليل على العرف لانه مما لا يعرف عنه الا بدليل **قوله** المدح الخ الاحتمالات العقلية التي
يستنبطها العقل نظرا الى كون المحمود به والمحمود عليه والممدوح به والممدوح عليه اختيارية وغير اختيارية كثيرة ترتقي
الى ستة عشر احتمالا بعضها احادية وبعضها ثنائية وبعضها رباعية تركنا تعدادها مخافة التطويل فعليك

بالتفصيل والمذاهب فيها ثلثة المذهب الاول ان يكون المحمود به فقط دون الممدوح به اختياريا وانما اجمالا قوله فقط
على الاحتراز عن الممدوح به جعلنا المحمود عليه مسكوتا عنه لئلا يكون هذا المذهب مخالفا للتحقيق من اتحاد
المحمود به وعليه في الواقع والمذهب الثاني ان يكون المحمود به والممدوح به اختياريين والمذهب الثالث ان يكون
المحمود عليه فقط دون المحمود به والممدوح عليه وبه اختياريا وتصحيح هذا المذهب لا يتصور نظرا الى التحقيق كما اشار اليه في حاشية الكاشفية
سابقا وانما يصح بالنظر الى ما هو المشهور من ان المحمود عليه ما هو الباعث على الحمد والمحشي المحقق رح اختار المذهب
الاول وتمسك بمثال اللؤلؤ حيث صرح بانه يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ولا يقال حمدتها فعلم من ذلك
ان اختيارية المحمود به شرط في الحمد دون اختيارية الممدوح به في المدح ولما كان لقائل ان يقول ان الظاهر من التمسك
هو التمسك بالصفاء وهو ليس ممدوحا به بل ممدوحا عليه لكونه مصدر الكلمة على والمقصود اثبات عدم اختيارية
الممدوح به لا عليه فاحتاج المحشي المدقق رح الى التوجيه وقال وتوجيهه ان مناط التمسك هو مدحت اللؤلؤ لا على
صفائها لان الممدوح به في هذا المثال سواء كان المثال اخبارا او انشاء هو كون اللؤلؤ ممدوحا على صفائها
بان يكون المدح على الصفاء مسندا الى اللؤلؤ لا الصفاء الواقع في الكلام ممدوحا عليه وهو ليس اختياريا
للؤلؤ فطابق المثال للممثل له وانما عمم لئلا يتوهم ان التوجيه على تقدير كون المثال انشاء ظاهر واما على تقدير
خبريته فلا لانها تقتضي ان يكون المدح بغير هذا القول لان الاخبار يقتضي اسناد المدح اليها ايضا كالحمد فلا استبعاد
في الشمول وان سلم ان قوله على صفائها من تتمة المثال كما هو الظاهر المتبادر اذ المقصود مدح اللؤلؤ على الصفاء
لا مدحها بكونها ممدوحة عليه فعلى ذلك ايضا فيه اسناد الصفاء الى اللؤلؤ ولا اختيار له وهو بهذا الاعتبار ممدوح
به لانه ما يقع به المدح فيصح به التمسك على ذلك التقدير ايضا ولا ينافيه كونه مدخولا لكلمة على وممدوحا عليه
في الكلام بل كلما يقع في كلام ممدوحا عليه مدخولا لكلمة على فهو يقع فيه ممدوحا به من حيث اسناده و
اضافته الى الممدوح دون العكس فيكون بينهما عموم مطلقا بحسب الوقوع في الكلام وتلازم بحسب نفس الامر هذا على
تقدير عدم اخذ الاختيارية في احدهما فقط واما على تقدير اخذها فالتغاير بينهما ذاتا وكذا حال المحمود عليه

وبه باعتبار الوقوع فی الکلام والوقوع فی نفس الامر فلا یتوہم ان العموم مناف للعینیة التی ذہب الیہا لان العموم
انما ہو باعتبار آخر ہو الوقوع فی الکلام والعینیة باعتبار نفس الامر مع قطع النظر عن ہذا الوقوع المخصوص فافہم
قوله وقیل الحمد یعم الخ علی ہذا القول ای علی قول من زعم ان الحمد یعم الاختیاری وغیرہ لکن یجب کون المحمود
علیه اختیاریا یقال مدحت اللؤلؤ علی صفائہا ویقال حمدتہا لعدم کون المحمود علیه مذکورا فی الکلام وعدم
اشتراط کون المحمود به اختیاریا ولا یقال حمدتہا علی صفائہا لفقدان اختیاریة المحمود علیه المشروطة ہہنا
قال فی الحاشیة ہذا اذا کان المراد بالمحمود علیه ما یقع محمودا علیه فی الکلام والا لا یصح حمدتہا فقط کما لا یصح
حمدتہا علی صفائہا ضرورة انه لابد فی الحمد مما ہو محمود علیه فی الواقع وہو علی تقدیر القول باختیاریة لا یمکن
فی اللؤلؤ **انتہی** حاصله انه ان ارید بالمحمود علیه المحمود علیه الکلامی فیصح حمدتہا بدون ذکر المحمود علیه
وان ارید به المحمود علیه الواقعی وشرط کونه اختیاریا فلا یصح حمدتہا کما لا یصح حمدتہا علی صفائہا اذ لیست
صفة من صفات اللؤلؤ اختیاریة فلا یتحقق المحمود علیه الواقعی مع انه لابد منه فی الحمد فتعرف **قوله** الہدایة
الخ الدلالة الاولی یعنی الدلالة علی ما یوصل اعم من الدلالة الثانیة التی ہی الدلالة الموصلة بحسب التحقق عموما
مطلقا لتحقق الاولی فی مادة تحققت فیہا الثانیة من غیر عکس اذ المعنی الثانی عبارة عن مجموع الدلالة
والایصال والاول عن الدلالة فقط ولا مریة فی اعمیة الجزء من الکل تحققا وفیه ان الایصال قد یوجد بدون
الدلالة کما قد وقع عن کثیر من الاولیاء فی حق بعض الاشقیاء بحسب التوجه القلبی من غیر دلالة فلا یکون بینہما نسبة
العموم مطلقا بل من وجه الا ان یقال انه رح انما ادعی العموم المطلق بین المعنیین بحسب تفسیرہما المذکور لا مطلقا
ولا شک ان المعنی الثانی بحسب مفہومہا مشتمل علی الدلالة غیر منفک عنہا فعلی ہذا التفسیر بینہما عموم مطلقا
بحسب التحقیق لا بحسب الصدق وحمل احدہما علی الآخر مطلقا لا عموما من وجه ولا عموما مطلقا لانتفاء الحمل بین الجزء
الخارجی والکل راسا وفیه ان النسبة بین الدلالتین نسبة الاطلاق والتقیید لا نسبة الجزئیة والکلیة کنسبة
الجذر الی البیت حتی لا یصح الحمل ومن المعلوم ان المطلق کما یتحقق تحقق المقید کذلک یحمل علیه ایضا فلا معنی

لقوله لا بحسب الصدق مطلقا وهي يعني الدلالة الاولى غير مستلزمة للايصال المستلزم للوصول والدلالة الثانية
مستلزمة للايصال المستلزم له لان الايصال ههنا صفة للدلالة فيكون لازما لها غير منفك عنها بخلاف الدلالة
الاولى فانه فيها صفة للطريق واذ ليست دلالته مستلزمة للسلوك عليه فكيف يتصور استلزامها للايصال
فالمعنى الاول يشمل المومن والكافر اذ الدلالة على الطريق اعم من ان يسلك عليه فيصل الى المطلوب او لم يسلك
فلم يصل والمعنى الثاني يختص بالمومن لان الوصول الى المطلوب لم يتحقق في غيره والمراد بالايصال في كلا
المعنيين الايصال بالفعل لا بالقوة كما زعم ضرورة ان الايصال بالقوة ليس بايصال في الحقيقة لا لغة ولا عرفا
فلا يكون معتبرا ولو كان المراد من الايصال اعم منه اي من ان يكون بالقوة او بالفعل لم يكن فرق بين المعنيين
تحققا بان يتحقق المعنى الاول في المومن والكافر والثاني في المومن فقط لان كلا منهما على هذا التقدير لا يستلزم
الايصال المستلزم للوصول فيعمان المومن والكافر جميعا ولما تحقق ان المراد بالايصال في كلا المعنيين الايصال
بالفعل فالنقض اي نقض المعنى الثاني بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم ظاهر الورود لان المعنى الثاني مختص بالمومن
وثمود لم يومنوا بنبيهم صالح عليه السلام فكيف يصح ان يكون هديناهم بمعنى اوصلناهم الى المطلوب وحينئذ لا يمكن
ان يتوهم ان المراد بالايصال الايصال بالقوة وثمود وان لم يتحقق فيهم الايصال بالفعل لكنهم كانوا واصلين بالقوة
البتة فلا ينقض المعنى الثاني بهذه الآية لان الايصال بالقوة لا يستدعي الوصول بالفعل حتى لا يمكن الضلال بعده
وايضا لا ينبغي ان يقرر النقض بان الهداية بمعنى الايصال يستلزم الوصول لانه مطاوعه فلا يتصور الضلال بعد
ذلك حتى يمكن استحباب العمى الذي هو عبارة عن عدم الوصول بعد الايصال فلا استقامة للمعنى الثاني ويورد عليه
بانه يجوز ان يقع الضلال بعد الوصول باغواء من الشيطان وتشكيكه كما في الارتداد والعياذ بالله منه لان الهدى ليس
مطاوعا للهداية حتى يقرر النقض بهذا الوجه ويورد عليه الايراد المذكور كيف ومعنى الآية على ما ذكره المصنف
العلامة في شرح المقاصد دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا الضلال اي اختاروا فقدان طريق يوصل الى المطلوب
على الهدى اي وجدان طريق يوصل اليه وايضا سقط ما قال الفاضل القرباغي ان الهداية بالمعنى الاخير تكون منقوضة

بهذه الآية لان الايصال كما يقتضي الوصول واستحباب العمى عدم كذلك الارادة يستلزم الرؤية
لكونها مطاوعتها اثرا مترتبا عليها والعمى عدمها فلا وجه لتخصيص المعنى الثاني بالانتقاض ووجه السقوط
ان الهدى ليس مطاوعا للهداية ولا عينها بل هو عبارة عن وجدان طريق ومن الظاهر ان الدلالة على الطريق
وارادته لا يستلزم وجدانه فلا انتقاض بالمعنى الاول وهذا ما اشار اليه في الحاشية بقوله فما قال بعض
المشاهير هذا النقض مشترك لان استحباب العمى على الايصال هو عدم الوصول واستحباب العمى على الارادة
هو عدم الرؤية فكما لا يتصور بعد الايصال عدم الوصول لانه مطاوعه كذا لا يتصور بعد الارادة عدم الرؤية
لانها مطاوعها ساقط مع ان فيه خلطا بين الهدى والهداية واشتباها في مورد النقض انتهى اما
الخلط فلانه لم يفرق بين الهدى والهداية وجعلهما بمعنى الارادة والرؤية مع ان الامر ليس كذلك لان
الهداية سواء كانت بمعنى الايصال او الارادة لا يكون الهدى الا بمعنى وجدان طريق وفيه ان اهل اللغة
لم يفرقوا بينهما قال في القاموس هداه هدى وهديا وهداية وهدية بكسرهما ارشده فالقول قولهم في هذا الباب
فاين الفرق واما الاشتباه فلان مورد النقض كان لفظ هديناهم فقط وانه جعل المورد فاستحبوا العمى فتدبر
قوله واحتمال التجوز مشترك الخ لما توهم المحقق عدم رجحان التفسير الثاني على الاول في الحكم بالتجوز بجواز
العكس فاثبت المحشي الترجيح وقال الاحتمالات ههنا اربعة احدها التجوز في المعنى الاول والحقيقة في
الثاني وثانيها التجوز في المعنى الثاني والحقيقة في الاول وثالثها الاشتراك اللفظي هو كون اللفظ موضوعا
لمعان كثيرة باوضاع متعددة ورابعها الاشتراك المعنوي الذي هو عبارة عن كون اللفظ موضوعا
لمعنى واحد كلي صادق على افراد كثيرة والظاهر هو الاحتمال الثاني وهو ان يكون الهداية حقيقة في
المعنى الاول اعني ارادة الطريق ومجازا في المعنى الثاني اعني الدلالة الموصلة لان المعنى الاول هو المعنى اللغوي
الموضوع له بخصوصه فانه فسر في كتب اللغة الهداية براه نمودن والهادي براه نما ومن الظاهر ان فيهما بيان
ما وضع له اللفظ غالبا كيف لا ولم يدونوا المعنى المجازي في متن اللغة كتدوينهم الحقائق فبطل الاحتمال

الاول ولا يتوهم انه لا يلزم من كون المعنى الاول معنى لغويا كونه حقيقيا لجواز كونه منقولا لان المنقولات ايضا
مبينة فى متن اللغة اذ من المعلوم المتقرر فى علم الاصول ان النقل خلاف الاصل الراجح فى الاستعمال فلا يصرف
اللفظ عنه الا بدليل واذ لا دليل فلا صارف عنه وابطل قسمى الاشتراك بقوله واذ قد تقرر فى موضعه ان اللفظ
اذا دار بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك يحمل على الحقيقة والمجاز لكونهما اعم استعمالا واكثر فايدة من الاشتراك
ولا ريب فى ان الحمل على الاعم الاغلب اولى فثبت الاحتمال الثانى ثم ايد المجازية المعنى الثانى بما قال وقد صرح
المصنف العلامة رح فى شرح المقاصد بان القول الثانى يعنى كون المعنى الثانى معنى حقيقيا مما اخترعه بعض
المعتزلة لا اصل له عند اهل اللغة ولا ينافيه كونه مستعملا فى محاوراتهم على سبيل المجاز فلا يرد ان كلام المصرح
متناقض للدلالة ههنا على اختراعية المعنى الثانى وفى حواشى الكشاف على استعماله فى محاوراتهم لانه ما فهم
من تلك الحواشى الا استعمال لفظ الهداية فى المعنى الثانى ولا يلزم منه كونه معنى حقيقيا حتى يلزم التناقض
وكونه مفهوما من لفظ الهداية عند تعديتها بنفسها لا يدل على كونه موضوعا له لجواز فهمه من لفظ بواسطة القرائن

قوله وللمناقشة الخ قال فى الحاشية يمكن ان يقال ان الهداية فى قوله تعالى لا تهدى بمعنى الدلالة على ما يوصل
الى المطلوب الى آخره هو قوله بمعنى انك لا تتمكن من ارادة الطريق لكل من احببت بل انما تمكنك ارائته لمن اردناه
انتهى حاصله ان الهداية بالمعنى الاول وان كان بحسب الظاهر منسوبا الى النبى صلى الله عليه وسلم لكونه مامورا
به ومبعوثا اليه لكنه بحسب الحقيقة مسند الى الله تعالى ومنسوب اليه فان الاقتدار على الدعوة الى طريق الحق
من الله تعالى والعبد كاسب لها بقدرته سبحانه لا بقدرة نفسه والدعوة لا تحصل الا بنصب الدلايل الظاهرة وخلق
المعجزات الباهرة ومن الظاهر المستفيض ان ناصبها وخالقها ليس الا هو جل مجده فاللازم الذى هو نفى الارادة
المقدورة ليس بمحال والمحال الذى هو نفى الارادة المطلقة ليس بلازم وكان فى هذه الآية تسلية النبى صلى الله
عليه وسلم ورفع حزنه فانه عليه الصلوة والسلام دعا بعض اقربائه هو عمه ابو طالب الى الايمان دعوة بليغة
وبذل جهده وهم لم يومنوا واختاروا النار على العار وعملوا بمقتضاه من عدم الانقياد وحصل له عليه الصلوة

السلام بسبب ذلك الانكار حزن كثيرا كما ذكره المفسرون حتى بتان نزولها قال الامام النسفي في مدارك
التنزيل نقلا عن الزجاج انه قد اجمع المفسرون على انها نزلت في ابي طالب وانكانت الصيغة عامة انتهى وقد
اخبرني المولى العلامة والنحرير الفهامة خاتمة المحدثين الكرام ببلد الله الحرام الشيخ عمر بن عبد الكريم العطار
كتابة عن الشيخ صالح ابن محمد الفلاني العمري عن الامام المعمر محمد ابن سنة عن مولاي الشريف محمد بن عبد الله
عن احمد بن محمد العجل عن مفتي الحرم قطب الدين محمد ابن احمد النهرواني عن والده عن الحافظ نور الدين ابي
الفتوح احمد بن عبد الله الطاوسي عن المعمر بابا يوسف الهروي عن محمد بن شاذبخت الفرغاني عن ابي لقمان يحيى ابن
عمار الختلاني عن محمد بن يوسف الفربري عن الامام الجليل محمد ابن اسمعيل البخاري رح في صحيحه حيث قال حدثنا
ابو اليمان قال اخبرنا شعيب عن الزهري قال اخبرني سعيد ابن المسيب عن ابيه قال لما حضرت ابا طالب الوفاة
جاءه رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد عنده ابا جهل وعبد الله بن ابي امية بن المغيرة فقال اي عم
قل لا اله الا الله كلمة احاج لك بها عند الله فقال ابو جهل وعبد الله بن ابي امية اترغب عن ملة عبد المطلب
فلم يزل رسول الله صلعم يعرضها عليه ويعيدانه بتلك المقالة حتى قال ابو طالب آخر ما كلمهم على ملة عبد المطلب
وابى ان يقول لا اله الا الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم والله لاستغفرن لك ما لم انه عنك
فانزل الله عز وجل ما كان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين وانزل الله في ابي طالب فقال لرسول
الله صلى الله عليه وسلم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء انتهى فلا يرد ما اورده الفاضل البرزنجي
ان محل الخلاف فيه هو الاستعمال الحقيقي دون المجازي وتفسير المحشي المحقق من رح الهداية بقوله لا تتمكن مشعر بكونه
معنى مجازيا كيف لا وفيه ارتكاب اضمار الا تستقل بالهداية وان احتمال المجاز مشترك اذ ارتكاب مثله في قوله
تعالى فهديناهم محتمل فانه يمكن ان يقال معنى قوله تعالى فهديناهم اي قربناهم الى الهدى باظهار مقدمات
الايصال الى الحق من ارسال الرسول وخلق المعجزات على يده ووجه عدم الهداية وان قوله لا تتمكن بيان للحاصل
لا تفسير لاصل المعنى بل معناه انك لا ارادة وان صدرت عنك ظاهرة لكنها غير صادرة منك حقيقة على طبق قوله

سبحانه ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى اذا رمى الى الكفار وان صدر عنه عليه الصلوة والسلام لكنه تعالى نفى
عنه باعتبار عدم اقتداره على ترتب اثره فالمنفي هو الارادة المقدورة لا الارادة الظاهرة التي هي
شان الرسول صلى الله عليه وسلم كذا اذا ذكرنا شان نزول الآية وعينا مورده لا يرد ما اورده ذلك
الفاضل العصام ان التخصيص المفهوم بقوله تعالى من احببت بالاحبار لا يلائم بهذا المعنى فان الدلالة على ما يوصل
شاملة لجميع ائمة الدعوة وعدم الاقتدار عليها غير مختص لشخص دون شخص فما وجه التخصيص لان هذه الخصوصية
انما جاءت بسبب المورد لا لان الهداية المختصة بالاحبار حتى لا يناسب ارادته على ان التخصيص للتنبيه على انه صلى الله
عليه وسلم لما لم تمكن عليها بالنسبة الى الاحبار مع كمال المبالغة في هدايتهم وزيادة الاهتمام بشانهم
فما شان غيرهم ولك ان تقول في توجيه المناقشة على امتناع حمل الآية المذكورة على الدلالة الا وان الهداية
بالمعنى الاول اعم من ان يكون مع الوصول الى المطلوب او لا يكون كما اذا رأى الطريق ولم يسلك عليه ومن
الظاهر ان الدلالة المقيدة بالوصول اخص من الدلالة المطلقة لكان التقييد داخلا والقيد خارجا او فرد منهما
لكان داخلين وعلى كل من التقديرين تكون اخص منها ففي قوله لا يصدر ذكر العام يعني الدلالة المطلقة وارادة
القسم الخاص منها هو الدلالة الموصلة من حيث انه اي ذلك الخاص هو العام فليس ههنا مجاز اصلا لان
اطلاق العام على الخاص من حيث انه عام من باب الحقيقة نعم انما المجاز لو اريد منه الخاص من حيث
انه خاص لما تقرر في موضعه ان اطلاق الانسان على زيد مثلا من حيث انه انسان مع قطع النظر عن الخصوصية
اطلاق حقيقي لانه استعمال فيما وضع له واما اطلاقه عليه من حيث الخصوصية فهو اطلاق مجازي لانه استعمال
اللفظ الموضوع للمعنى الكلي في غير الموضوع له وهو الفرد المخصوص كذا في الحاشية وصرح به المصنف العلامة
رح في شرح التلخيص حيث قال ان العام اذا اطلق على الخاص لا باعتبار خصوصه بل باعتبار عمومه فهو
ليس من المجاز في شيء كما اذا رأيت زيدا فقلت رأيت انسانا او رجلا فلفظ انسان او رجل لم يستعمل
الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد وما قال المصنف رح في شرح المقاصد ان الآيات المشتملة على

اتصاف الباری تعالی بالهدایة والاضلال واسنادهما الیه کقوله تعالی انک لا تهدی من احببت ولکن الله یهدی
من یشاء ونحوه مثل یهدی من یشاء ویضل من یشاء راجعة عندنا ای عند الاشاعرة الی خلق الایمان والاهتداء
والکفر والضلال ینبغی ان یحمل علی ذلک التحقیق بان یقال ان خلق الاهتداء المستوجب للوصول فرد
للهدایة المطلقة وکذا الضلال فرد للاضلال المطلق فارید بالهدایة خلق الهدایة وبالضلالة خلق
الضلالة علی طریق ذکر العام وارادة الفرد الخاص منها من حیث خصوصه لان ذلک یحمل او یحمل علی الدلالة
الموصلة لکونها معنی مجازیا کما عرفت والحقیقة خیر من المجاز فتامل لعله اشارة الی ان اطلاق العام علی
الخاص لا باعتبار خصوصه وان کان اطلاقا حقیقیا لکن لا یکاد یستقیم ههنا لان وقوع الهدایة تحت
النفی فیما نحن فیه یقتضی انتفاء جمیع افرادها وانتفاء الدلالة مطلقا موصلة کانت او لا عن النبی
صلی الله علیه وسلم کما تری والاعتذار عنه بان المراد بالنفی نفی مطلق الدلالة لا الدلالة المطلقة ومطلق
ینتفی بانتفاء فرد کما یتحقق بتحققه فیصح نفی الدلالة باعتبار انتفاء حصة منه هو الدلالة الموصلة
بسدید لان نفی المطلق باعتبار انتفاء بعض الافراد وان صح عقلا لکن لا یصح عند اهل اللغة لاجماعهم علی ان
النفی الوارد علی الفعل موضوع للعموم والاستغراق والتعویل علی قولهم فی ذلک الباب **قوله** یتعدی بنفسها الخ
ای تتعدی الی المفعول الثانی بنفسها او بواسطة الی او اللام مثل اهدنا الصراط المستقیم ویهدی من یشاء الی
صراط مستقیم وان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم الطرق واحکمها من الایمان والاعمال الصالحة فمعناها علی الاول
الایصال وعلی الاخرین اراءة الطریق ولا یتوهم من هذا الکلام الاشتراک اللفظی فانه یدل علی تعدد نحو
استعمال الهدایة فی المعنیین باختصاص الاول بالاخر لا علی تعدد وضعها للمعنیین حتی یکون اشتراکا لفظیا
بل الظاهر نفی الاشتراک لئلا یکون منافیا لما نقل عنه سابقا من حدیث الاختراع ولا یتوهم ایضا ان التزام
التقیید بلفظ آخر بحیث لو لم یقید به یفهم منه معنی واذا قید به یفهم منه معنی آخر من امارات المجاز علامة
کلفظ الظلمة والنور فانهما اذا اطلقا یفهم منهما المعنی المتعارف فاذا قید بلفظ الکفر والایمان یفهم من

(هامش:) المعتذر بعد المحقق قاضی مبارک ١٢ منه مدظله — لیس

(هامش جانبی:) [illegible]

الاول الضلالة ومن الثانی الهدایة والمتعدی بالحرف مقید بها قطعا فیکون المعنی الاول معنی مجازیا لان الهدایة
ما یفهم منها بلا انضمام الی واللام الایصال وبانضمامها الاراءة مع ان التحقیق خلافه لان المتعدی بالحرف
وان کان مقیدا لکنه مقید بالمفعول کتقیید الهدایة بالمعنی الثانی لا بالحرف والحرف وانما هی واسطة فی التقیید
ومن المعلوم ان التقیید بالمفعول لیس من امارات المجاز والا لکان المعنی الثانی ایضا معنی مجازیا فیلزم ان
لا یوجد للفظ الهدایة معنی حقیقی اصلا وهو ظاهر البطلان وفیه ان الفعل وان کان مقیدا بالمفعول لا بالحرف
نفسها لکن لها دخل فی التعدیة والتقیید البتة والا لکانت لغوا ولم یتبدل المعنی بتوسطها ومن البین ان
التقیید بواسطة الی واللام لو لم یوجد ووجد بلا وساطتهما یتحقق المعنی الثانی قطعا وما هذا الا امارة المجاز
فلا یجدی حینئذ ما قیل فی الاعتذار عنه ان الهدایة بالمعنی الاول ما قیدت الا بما قیدت به عند التعدیة بنفسها و
هذا التقیید لیس من امارات المجاز والذی من امارته وهو ما لولاه لم یفهم هذا المعنی بل یفهم غیره لم یتحقق ههنا کیف
ومن ترک التقیید بالمفعول کما لم یفهم المعنی الاول لم یفهم الثانی ایضا لتوقف انفهامه علی التعدیة الی المفعول
وقد نقل الجوهری فی الصحاح ان الهدایة بای معنی اخذت تتعدی بنفسها فی لغة اهل الحجاز وتتعدی بالحرف فی غیرها فیقال
فی لغة الحجاز هدیته الطریق وفی غیرها هدیته الی الطریق فبطلت الضابطة المذکورة فی حاشیة الکشاف من تبدل
المعنی بتعدد الاستعمال لان اهل الحجاز یستعملونها فی کلا المعنیین عند تعدیتها بنفسها وغیرهم کذلک عند
تعدیتها بالحرف وقد غلط من توهم ان الهدایة فی لغة الحجاز بمعنی الایصال مطلقا وفی لغة غیرهم بمعنی الاراءة
اغترارا بهذه الضابطة لان الاراءة معنی حقیقی لم یهجر فی الاستعمال کیف ولو کان کذلک لم یتحقق للفظ الهدایة
معنی حقیقی علی لغة الحجاز اصلا لما ثبت من کون الایصال معنی مجازیا مع ان القرآن قد نزل بلغتهم والله
الهادی الی الطریق ومنه الوصول الی التحقیق قوله الی الطریق المستوی الخ فی التفسیر الاول یعنی فی تفسیر سواء
الطریق بالطریق المستوی اشارة الی ان اضافة السواء الی الطریق من قبیل اضافة الصفة الی الموصوف کجرد قطیفة
فان السواء علی هذا التقدیر بمعنی المستوی ابتداءً کما فی سواء للسائلین علی ما فی الکشاف لا لان یجعل اولا بمعنی الاستواء

ثم بمعنى المستوى حتى يرد انه تكلف والاظهر حمله بمعنى الوسط فقط او بمعنى الاستواء فوصف به الطريق
مبالغة لان المقصود من الوصف بالمصادر هو المبالغة في شان محالها كانها صارت عين ما قام بها
او بمعنى الوسط لما في الصحاح ان سواء الشيء وسطه فوصف به الطريق كناية عن الطريق المستوي فان
وسط الشيء اعدله واعدل الطرق ما لا يكون منخفضا ولا مرتفعا فيكون كناية عنه وهذه الوجوه الثلثة مستفادة
من عبارة المحشي المحقق رح باعتبار ان الطريق المستوي بيان لحاصل المعنى لا تفسير للفظ سواء الطريق وترجمة
حتى يتوهم انه لم يفهم منه الى الوجه الاول فقط ويحتمل ان يكون هذا التفسير تفسيرا للطريق وابقي لفظ السواء
على ما كان بان يكون المعنى هدانا سواء الطريق المستوي للمبالغة وفي التفسير الثاني اي في تفسيره بالصراط المستقيم
اشارة الى ان الطريق المستوي والصراط المستقيم طريق واحد وحدة نوعية لا شخصية لان المعاني النفس الامرية
مختلفة باختلاف الاشخاص والا يلزم قيام عرض واحد بمحال متعددة وهو باطل وان المراد بالاستواء الاستقامة
والخط المستقيم هو اخصر الخطوط الواصلة بين النقطتين وهو لا يكون الا واحدا كذا في الحاشية وحاصل التفسير الثاني
الذي اشار اليه بقوله المراد به نفس الامر ان المراد بالصراط المستقيم مطلق الانظار الصحيحة الموصلة الى العقائد
الحقة وبداهة العقل السالم عن شوائب الوهم عموما مع عزل النظر عن خصوصية العقائد الكلامية او مطلق العقائد
الاسلامية المدونة في الكتب الكلامية خصوصا والاول انسب بالاخذ منها لانه مناسب لتقسيمي الكتاب الى المنطق
والكلام مع ما فيه من المدح العام والامتنان التام والثاني مناسب لقسم الكلام فقط مع ان فيه تلميحا
الى قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم **قوله** الظاهر فيه الخ لان الظاهر ان المقصود هو جعل التوفيق رفيقا لنا
لا لغيرنا اذ المقام مقام الحمد وترتب الحمد على وصول النعماء من المحمود اليه خاصة اقوى من وصولها اليه والى غيره
عموما وذلك المقصود لا يحصل الا بان يكون لنا متعلقا بالرفيق وصلة له اذ على تقدير تعلقه بجعل يحتمل مرافقة
التوفيق للغير كالسلطان مثلا وهو غير مقصود **قوله** لامتناع تقدم الخ تقديم ما في حيز المضاف اليه عليه.
اما عليه فقط لا على المضاف ايضا بان يكون بينهما او مع المضاف بان يقع عليهما فيلزم في الصورة الاولى

الفصل بين المضاف والمضاف اليه وفي الصورة الثانية تقدم المضاف اليه على المضاف فان تقدم المعمول يستلزم
تقدم العامل وكلاهما ممنوعان وعورض بان هذا الدليل جار بعينه في عدم تقدمه عليه لان المضاف اليه ايضا بمنزلة
للمضاف فيقع فوقه فاستلزام تقدم عامله عليه لا يستلزم تقدم المضاف اليه على المضاف فتدبر والفرق بين
الوجهين اللذين ذكرهما المحشي المحقق رح بقوله لامتناع تقدمه في خير المضاف اليه عليه ولان المعمول لا يقع الا
حيث يصح وقوع العامل فيه ان الوجه الاول بالنظر الى خصوص المضاف اليه ومعموله والا لزوم الفصل بين المضاف
والمضاف اليه ان كان معموله متوسطا بينهما او لزوم تقدم المضاف اليه على المضاف ان كان متقدما عليهما لا على
التعيين والتخصيص باحد الاحتمالين بعينه من لزوم الفصل ولزوم تقدم المضاف اليه على المضاف والوجه
الثاني بالنظر الى مطلق العامل ومعموله اي عامل ومعمول كان وان كان العامل والمعمول ههنا هو الخاص اعني
المضاف اليه ومعموله وبالنظر الى لزوم تقدم المضاف اليه على المضاف على التعيين لا بالنظر الى لزوم
الفصل ايضا فههنا استحالة خاصة والمورد عام والوجه الاول بالعكس اعلم ان نسخ الحاشية ههنا مختلفة ففي بعضها
لفظ اليه والواو معا وفي البعض لفظ اليه بدون الواو وفي بعض منها بالعكس وفي بعضها بدونهما والمحشي
المدقق رح اختار النسخة الاولى وبين الفرق بين الوجهين بحيث يصلح كل منهما ان يكون دليلا مستقلا على امتناع
التقدم فلا يرد انه ليس بينهما فرق فينبغي ان يختار النسخة الثانية ليكون المجموع دليلا واحدا **قوله** واما تعلقه
الى آخره وذلك لان الخير معتبر في مفهوم التوفيق بحسب العرف والشرع وان كان في الاصل بمعنى موافقة الاسباب للمطلوب
خيرا كان او شرا فاذا تعلق الظرف بجعل كما يقتضيه رعاية اللفظ يكون المجعول لنا ههنا التوفيق وخير رفيق فيصير
المعنى ان الجاعل جعل لنا التوفيق خير رفيق وهما لا يصلحان ان يتخلل الجعل بينهما لامتناع تخلله بين الشيء وبين ذاتياته
لان الذاتي داخل في الذات وموجود فيها فيكون واجب الثبوت لها ومجعولا بجعلها ولا حاجة الى جعل مستانف
في اثباته لها وبالجملة النسبة بين الذات والذاتي نسبة الضرورة والوجوب وتخلل الجعل يقتضي الجواز والامكان و
هما متنافيان وفيه نظر من وجهين اما اولا فبان الذاتي هو المطلق الخير لا خير رفيق وذاتية المطلق لشيء لا يستلزم كونه

المقيد وذاتياته فلا مجعولية اصلا واجيب عنه بان الذاتی کما یطلق علی جزء الشئ یطلق علی ما هو منسوب الیه جزءً کان

او لازمًا کما نص علیه شارح المطالع والمراد به ههنا هو المعنى الثانی الاعم ومن البين ان خير رفيق وان لم يكن جزءً

للتوفيق لكن لا ريب فی كونه من لوازمه الذاتية لاستحالة انفكاك التوفيق عن خير المرافقة وجودا وتعقلا وتخلل

الجعل كما يمتنع بين الشئ وذاتياته كذلك يمتنع بينه وبين لوازمه الذاتية فيكون باطلا قطعا ولا يرد

حينئذ انه انما يتم لو ثبت ان خير المرافقة لازم ذاتی للتوفيق والا فلوازم الوجود الخارجی مجعولة اتفاقا و

ذلك بمعزل عن خير الحقار لان خير المرافقة وان لم يكن لازما بينا بالمعنى الاخص بحيث يلزم من تصور التوفيق فقط

تصوره لكنه بين بالمعنى الاعم بحيث يلزم من تصورها الجزم باللزوم وهو كاف فی لزوم الاستحالة فافهم وقد بقى

بعد شئ وهو ان الحكم بالركاكة من حيث المعنى لا يلايمه التوجيه باثبات المجعولية الذاتية لان الركاكة مشعرة الى

الجواز المرجوح والمجعولية مفضية الى البطلان وبينهما تناف اللهم الا ان يحمل على تجريد التوفيق من الخيرية حتى لا يلزم المجعولية

وقد يقال فی الجواب انه لا حاجة الى تاويل الذاتی باللازم لان الموافقة كما هو جزء للتوفيق المصطلح كذلك

المرافقة لانهما مترادفان كما صرح به فی القاموس حيث قال التوفيق كامير الرفيق فلا يكون خارجا عن مفهومه كالخير

المطلق وما هذا الا المجعولية بين الشئ وذاتياته وفيه ان ذاتية الجزء والرفيق انفرادا لا يستلزم ذاتيتهما مع اعتبار

الهيئة الاجتماعية الاضافية فلا بد من التاويل المذكور واما ثانيا فبما قال المحشی المدقق رح فی تعليقاته على شرح

الهياكل ان التخلل الممنوع هو التخلل بين الماهيات المتاصلة ولوازمها وهذه الماهية اعتبارية فلا يكون ممتنعا

وزيفه بعض الاعلام بان الفرق بين الماهيات المتاصلة والاعتبارية ليس بحسب التحقق فان التوحد المعتبر فی المتاصلة

بحسب الحقيقة ولا دخل لاعتبار المعتبر فيه بخلاف التوحد فی الاعتبارية فانه انما هو بحسب اصطلاح المصطلح

والتفاته الى الاشياء من حيث الوحدة وليس له دخل فی دخول الاجزاء فی المجموعات فی الاعتبارية كما ليس

فی المتاصلة بل فی كل منهما بحسب الذات فكيف يحكم باستحالة التخلل فی احدهما دون الآخر فقد برهن الكل اذا كان

الجعل بمعنى التصيير كما هو المتبادر اما اذا كان بمعنى الخلق وخير رفيق حالا موكدة فلا اشكال ولعل الحكم بالركاكة

لانه يتوهم ان الجعل بمعنى الخلق لا يستقيم الا على مذهب الاشراقيين القائلين

على هذا الوجه باعتبار حمله على خلاف المتبادر وبهذا الذي ذكرنا من فساد تعلقه بجعل للزوم المجعولية الذاتية وصحة
تعلقه بتوفيق لعدم لزومها ظهر حال تعلق لنا بالتوفيق فساداً اما من حيث اللفظ فلما تقرر ان معمول المصدر
لا يجوز تقدمه عليه واما من حيث المعنى فلان الخير كما هو جزء لمطلق التوفيق كذلك جزء للتوفيق المقيد فلا يخلص
عن المجعولية وحال تعلقه بالخير صحة باعتبار المعنى لعدم جزئية الخير المقيد للتوفيق وفساداً نظراً الى اللفظ
لامتناع تقدم معمول اسم التفضيل عليه الا ان يجوز التقدم في الظروف توسعاً فلا فساد من حيث اللفظ
في التعلق بكل منهما ولذا لم يتعرض المحشي المحقق رح به وتركه متابعة على ما سبق وبهذا التحقيق يندفع ما قيل انه
يجوز ان يتعلق بجعل ويكون اللام للانتفاع فلا يلزم الركاكة التي هي لزوم تعليل افعال الله تعالى لانه غرض
عايد الى العباد لا اليه سبحانه حتى يلزم المحذور كما قيل في قوله تعالى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وغير
ذلك كقوله تعالى هو الذي جعل لكم الارض مهادا والله جعل لكم الارض بساطا ووجه الاندفاع انه ليس وجه
الركاكة ما فهم بل وجهها لزوم المجعولية وهي لا تندفع بذلك التوجيه وفي الآيات لا يلزم ذلك لكون شيئيتها
من الفراش والبناء والمهد والبساط ليس ذاتيا لها ولا من لوازم الذات فينتفع فيها لام الانتفاع فافهم قوله
والنطق الخ يعني ان هدى ليس مصدرا بمعنى اسم الفاعل حتى يكون المجاز في الطرف اي في احد طرفي الجملة باستعماله
في غير المعنى الموضوع له بل جعل اسما للحاصل بالمصدر واطلق على الفاعل مبالغة ليكون المجاز في نسبته هدى
الى الفاعل لا في لفظ هدى لان المجاز في النسبة ابلغ من المجاز في الطرف كما تقرر في موضعه والمبالغة انسب
بالمقام ويمكن تاييده بان الرسول صلى الله عليه وسلم كان هاديا للخلق بعد الارسال اليهم لا حال الارسال
وقد تبين في محله ان الاسم المشتق وما هو بمعناه من صيغ المضارع يطلق على من ثبت له مبدأ الاشتقاق
في زمان المستقبل تجوزاً الملا في الحاشية ان اسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى
المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن
صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالتحرك والتكلم ونحو ذلك

حقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كما فيما نحن فيه فمجاز بالاتفاق فلا يقال الضارب لمن يضرب بعد غد فى الحال ولا يضرب لكن سيضرب حقيقة بل مجازا انتهى وفيه ان الاسماء المشتقة اما موضوعة لمجموع الذات

(الناظر مولوى محمد صالح ره)

والصفة والنسبة او للاخيرين فقط او للصفة وحدها او لمعنى بسيط منتزع عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به على اختلاف الاقوال كما سيأتى واياما كان لم يعتبر فى حقيقتها الزمان مطلقا كغيرها من الاسماء الجامدة فتلك الاسماء حقيقة فى نفس مفهوماتها المعراة عن القيود ومجاز فى مفهوماتها المقيدة بقيد الزمان ماضيا كان او حالا او مستقبلا فكيف يقال انها حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف ومجاز فى غيره غاية ما فى الباب انها اذا استعملت فى الحال يكون مجازا استعارة فافتهم فعلى تقدير المجاز فى الطرف يكون ههنا مجاز آخر سوى كونه بمعنى اسم الفاعل هو استعماله فى الحال فيمن يكون هاديا فى الاستقبال وذلك لا يناسب هذا المقام لان المقام مقام المدح والمدح بالاوصاف الكاملة الثابتة بالفعل او من المدح بغيرها بخلاف ما اذا جعل بمعنى الحاصل بالمصدر فههنا مجاز واحد هو المجاز فى النسبة على وجه المبالغة بحيث يفيد ان النبى صلى الله عليه وسلم لوفور صدور الهداية منه صار عينها لا موصوفا بها حتى يتوهم مجاز آخر على ذلك التقدير ايضا هو اطلاق الهدى فى الحال باعتبار اتصافه عليه الصلوة والسلام بذلك فى المستقبل على انهم لما جوزوا المبالغة بالاوصاف الغير الثابتة فى زمان صدقها لكنه لما سيكون ثابتا وقصد التعظيم لا ينافيه المبالغة كما عرفت آنفا وقيل لو استعمل الهدى فيمن سيهتدى ابتداء فلا يلزم الا مجاز واحد هو المجاز فى الطرف وانما جعل الهدى اسما للمصدر لان المصدر بل يقع بمعنى اسم الفاعل فالراجح فيه المجاز فى الطرف بخلاف اسم المصدر فان الرجحان فيه للمجاز فى النسبة دون الطرف والحاصل مقصود من المصدر ومستوجب لكمال المبالغة فلذا اختار اسما للحاصل بالمصدر لا للمصدر ولا اسمه فقط فلا يتوهم انه لا وجه لجعله اسما للحاصل بالمصدر بل جعله بالمعنى المصدرى اظهر فافهم والسر فيه ان المصدر اعتبر فيه تلبس الفاعل به وصدوره عنه لكن فى اللحاظ فقط حتى ينتقل الذهن منه الى الفاعل فيصلح لوقوعه بمعنى اسم الفاعل واسم المصدر لم يعتبر فيه ذلك فلا ينتقل الذهن منه اليه فلا يقع بمعناه كما

صرح به بعض الاعلام هو السيد المحقق قدس سره الشريف **قوله** مصدر مبني للمفعول يمكن جعله مصدرا مبنيا للفاعل

اى بان نقتدى به على صيغة المتكلم مع الغير وفيه انه لايكاد ان يصح ذلك لعدم مجي المصدر للمتكلم في استعمالاتهم لكن

الاول الذى اخذه المحشى رح وهو كونه مبنيا للمفعول اولى والنسب من اخذه مبنيا للفاعل كما لايخفى اذ على الاول

يكون الاقتداء صفة له صلى الله عليه وسلم بالذات لكونه مقتدى حقيقة وعلى الثانى وصفا له باعتبار اقتدائنا به

وكوننا موصوفا به حقيقة على طريق الوصف بحال المتعلق وذلك لايلايم مقام المدح كيف ووصف الشيء بحال المتعلق

ليس وصفا للشيء حقيقة على ما قيل وفيه انه لم لم يجوز ان يكون الباء في قوله نقتدى به للسببية ويكون المعنى نقتدى

بسببه عليه الصلوة والسلام بواحد من امته ومن البين ان فيه مزية رتبته صلى الله عليه وسلم بكونه مقتدى لمقتدانا

وهو انسب بالمقام من الوصف بحال نفسه على ان اقتدائنا وان كان من صفاتنا لكن اقتدائنا به صفة له حقيقة

فلا اتصاف بصفة الغير فتدبر وفي نسخ المتن قد اختلفت في ذلك المقام ففي بعضها تقديم الاقتداء على الاهتداء

وفي البعض بالعكس واكثر نسخ حاشية المحقق رح لما وقعت على النسخة الاولى فاثرها المحشى المدقق رح على الثانية

قوله ولايليق تعلقه بيليق الخ لان الاهتداء انما كان متعديا بالظرف فلو تعلق الظرف بيليق لم يبق الا لازما

ومصدرا مستعملا ويكون المعنى ان اهتدائنا لايليق به مع ان اهتدائنا يليق بنا لا به فانه كمال لنا لا له كيف

وهو صلى الله عليه وسلم كامل في ذاته وصفاته غير مفتقر الينا في تحصيل كمالاته ولو قيل في الاهتداء على طبق ما قيل

في الاقتداء بابداء الاحتمالين من كونه مصدرا مجهولا او متكلما بان يقدر ظرف آخر ويجعل صلة له لكان تعلق المذكور

بيليق لائقا لان فيه ايماء الى كونه مكملا للغير كما انه كامل في ذاته ولايخفى ما فيه من المدح لكونه كناية عن الكمال التام

لكن الاول الذى هو عدم تعلقه بيليق اليق لكونه غير موهم للاستكمال بالغير بخلاف الثانى فان فيه ايهاما للاستكماله

باهتدائنا به مع انه عليه الصلوة والسلام كامل واتم بحيث لا احد على تمام في الاقتداء من صفة الشيء بحال نفسه خير

من اتصافه بصفة المتعلق على انه اليق لعدم احتياجه الى التقدير **قوله** وبلغوا اقصى مراتب البلوغ مستفاد

من اضافة معارج الى الحق فان الجمع المضاف يفيد العموم والاستغراق فيكون المعنى صعدوا جميع مراتبه والصعود على

جميع مراتب اليقين يستوجب الوصول الى اقصاه وكذا يستفاد من اضافة مناهج الى الصدق انهم صعدوا فى كل

منهج من مناهج الصدق قوله وصلوا منتهاه بسبب التصديق والايمان بالنبى صلى الله عليه وسلم وهذا ايضا يحتمل

الاستقرار والتعلق بالمحذوف اى سعدوا متلبسين بالتصديق كما ان الثانى يعنى بالتحقيق يحتمله يعنى ان هذا

الحكم متلبس بالتحقيق لكنه لم يتعرض به اى باحتمال الاستقرار مع انه يحتمله لان السلوك فى مناهج الصدق لا يتصور بدون

التصديق بما جاء به نبينا عليه الصلوة والسلام فيكون لازما له غير منفك عنه وذلك لا يتاتى الا بتعلق قوله

بالتصديق بسعدوا اذ تعلقه بالتلبس يوهم التفارق لكونه اعم من ان يكون باللزوم او لا وهو خلاف المقصود

ثم التلبس ينبغى ان يكون من افعال العموم كالكون والحصول والثبوت والوجود اذ معنى العموم ان لا يوجد فعل

بدون تحقق ذلك الفعل العام والتلبس كذلك اذ ما من فعل وله تعلق بالغير الا وهو متلبس به ولا اقل من تعلقه بالفاعل

فاطلاق الظرف المستقر هنا كما وقع عن المحشى المحقق رح لا ينافى القول المشهور من ان الظرف المستقر

ما يكون متعلقه مقدرا عاما واللغو بخلافه لما عرفت من العموم التلبس ايضا وليس كلامه مبنيا على ما قال

السيد السند قدس سره الشريف فى حاشية الكشاف ان الظرف المستقر ما يكون متعلقه مقدرا سواء

كان عاما نحو زيد فى الدار اى موجود او خاصا نحو زيد فى البصرة اى ساكن فيها واللغو ما يكون متعلقه مذكورا كما توهم

الفاضل اليزدى وتبعه القراباغى وغيره والحق ان الفعل العام اى الكائن عند الجمهور عبارة عما فسر المحشى المدقق

رح فالحق اليه والكائن عبارة عما يوجد معناه الحدثى فى كل فعل ويشاركه فيه فالحق ابهم لان التلبس ليس

مشاركا للفعل ما فى معناه الحدثى بل يوجد باعتبار النسبة الى الغير فتدبر قوله اشارة الى المرتب الحاضر فى

الذهن اى الالفاظ المرتبة ومعانيها حين الاشارة وان لم تكن موجودة فى الذهن على وجه التفصيل لعدم وجودها فى

الخارج لاستحالة التفات النفس الى الاشياء المتعددة المرتبة المفصلة فى آن واحد لكنها حاصلة فى الذهن

بوجه اجمالى اى بامر مجمل يتحد ذلك الوجه معها اتحادا بالذات بلا تغاير اعتبارى بان يكون حاصلة بانفسها

من حيث انه يحصل لها اخر من ادراكها وتصير محفوظة بملاحظة واحد اجمالى ليكون علما لكنه يعلم مع تغاير اعتبارى تصير ذاتيا

مرآة لملاحظتها طريق العلم بالكنه او بالعرض بان يجعل عرضيا شيئا آلة للالتفات اليها فيكون علما بالوجه
وحينئذ يكون للمراد بالترتيب تقدم بعضها على بعض لا بالزمان والا لا يتصور الترتيب الزماني في الاجمال واذا عرفت
ذلك فالحضور المفهوم من الترتيب الحاضر في الذهن لما كان عبارة عن الحصول فيه فهو اعم من ان يكون بالذات واذا
كان متصورة بكنهه او بالعرض اذا كان متصورا بالكنه او بالوجه اذ في كليهما حصول بالعرض لذي الكنه وذي الوجه
وهو يكفي للمغايرة وفيه ان العلم بالكنه انما يمكن فيما له حقيقة متاصلة واما الالفاظ المرتبة ومعانيها فليست لها
ماهية متاصلة داخلة تحت مقولة واحدة حتى يجمعها جنس واحد وفصل كذلك اذ المعاني عبارة عن المسائل
والمسئلة ملتئمة من مقولات شتى والالفاظ من مقولة اخرى مباينة لها فلا يتحقق هذا النحو من العلم وحينئذ يجب
ان يراد بقوله بالذات التصور بكنهه وبقوله بالعرض التصور بالوجه فقط وما كان الحضور عبارة عن التفات
الذهن وملاحظته فليس الالتفات الى الالفاظ والمعاني الا بالذات اما الالتفات بالذات عند حصولها
بانفسها فظاهر واما عند حصولها بواسطة ذاتي او عرضي فهو لان في علم الشي بالوجه اي بواسطة امر ذاتيا
كان او عرضيا الوجه حاصل في الذهن بالذات وملتفت اليه بالعرض والشي حاصل في الذهن بالعرض
وملتفت اليه بالذات لانه هو المقصود فيكون الحضور حضورا بالذات وفيه ايضا ما عرفت والامر هين
والاشارة ههنا اشارة عقلية وهو تعيين العقل للشي وتميزه بدون معونة الحس ولفظ هذا وان كان موضوعا
للاشارة الى المحسوس لكن استعمل ههنا في غير المحسوس مجازا تنزيلا للمعقول منزلة المحسوس مبالغة في كمال
تعينه وتميزه وترغيبا للمتعلم في تحصيله وهو يقتضي توجه العقل وملاحظته الى ذلك الشي بالذات وحصول
صورة منه في العقل كذلك والا كيف يمكن تعينه وتميزه عن غيره سواء كانت تلك الصورة متحدة معه
بالذات اتحادا محضا كما في التصور بكنهه او مع تغاير اعتباري كما في التصور بالكنه او بالعرض كما في التصور
بالوجه وتخييل الاشارة الحسية ههنا كما وقع عن الفاضل القراباغي بان المرتب في الخيال من الالفاظ ومعانيها
حال في الخيال الذي هو قوة جسمانية مودعة في موخر التجويف الاول من الدماغ المتحيز بالذات لعدم كونه تابعا

في الوجود للغير ومن الظاهر ان الحال فيما يحل في المتحيز بالذات مما يقبل الاشارة الحسية والتحيز ولو بالعرض
لتحقق النهاية تخييل صرف خال عن التحصيل فان الاشارة الحسية ليست هي عبارة عن تعيين الشيء وتميزه
بانه ههنا او هناك مطلقا بل عن تعيينه بمعونة الحس الظاهر وربما يعبر عنها بانه التعيين اي بامتداد موهوم اخذ
من المشير منتهيه الى المشار اليه فهي على كل من المعنيين لا محالة تستدعي وجود المشار اليه بالذات او بالعرض في الخارج
عن المشاعر عند المشير بحيث يدرك باحدى الحواس الظاهرة والمترتب على ما حصل في الخيال ليس كذلك لان القوة الخيالية
لما لم يمكن تعيينها بالحس فضلا عن الحس الظاهر فما حال ما هو حال فيها على ان الالفاظ المترتبة ومعانيها يمتنع
ارتسامها في الخيال لكونها امورا كلية متكثرة بتكثر اللافظين والمدركين فما ارتسامها الا في العقل ولعلك
تتفطن بما ذكرنا من كفاية الالتفات الى الالفاظ ومعانيها بالذات بوجودها في الذهن بوجه اجمالي عند الاشارة
وعدم اشتراط حصولها فيه كذلك لان معاني الالفاظ لا يلزم ان تكون حين الاستعمال فيها حاصلة في الذهن
بالذات كما انها حين الوضع اي وضع الالفاظ لمعانيها لا يلزم ذلك الحصول الذهني فالقول بوضع
الالفاظ للصور الذهنية كما وقع عن الشيخين واتباعهما ماول لعدم وجوب حصول المعنى بنفسه في الذهن عند الوضع حتى
يكون صورة ذهنية بوضع اللفظ لها والتاويل ما اشار اليه في الحاشية بقوله ان المراد بالصورة الذهنية ماهية
الشيء المعلوم من حيث هي واطلاق الصورة الذهنية على الماهية من حيث هي شايع بينهم انتهى على انه لو لم يأول
لما وجدت قضية خارجية مع انا نعلم بداهة ان قولنا الله واحد قضية خارجية كيف لا والموضوع فيها هو الذات
الموضوعة للهوية الخارجية المنزهة عن حصولها في الذهن كما ان القول بوضعها للاعيان الخارجية على ما عليه كثير
من المتاخرين ماول بنفس الشيء من حيث هو هو من غير تخصيص باحد الوجودين اعني الوجود النفس الامري الشامل لكل
الوجودين بان المراد بالخارج الخارج عن خصوص لحاظ الذهن وتعمله لا الخارج عن المشاعر اذ المقصود من الوضع
افادة ما في الضمير ولا تحصل تلك الافادة مع الخصوصية فهي ملغاة على ان بعض الالفاظ موضوعة للمعاني
الذهنية التي لا يمكن وجودها في الخارج كالفوقية والتحتية وغيرهما من المعاني الانتزاعية فكيف القول بوضعها

للاعيان الخارجية هذا ما افاده في الحاشية قوله لان كثيرا من معاني الالفاظ ليست موجودة في الخارج
وليس في وضع الالفاظ تفاوت وان الموضوع له يجب ان يكون معلوما بالذات والعين الخارجي معلوم بالعرض
لا بالذات والا لانتفى العلم بانتفائه فيصرف هذا القول عن الظاهر بان يراد بالعين الخارجي نفس الشيء مع قطع
النظر عن كونه موجودا في الذهن انتهى والمراد بكونه معلوما بالذات كونه صالحا للمعلومية بالذات عند تعلق
العلم به والحاصل ان الموضوع له لا يكون الا ما يصلح للمعلومية بالذات اذا تعلق العلم به وان لم يجب ذلك بالفعل
حين وضع الالفاظ بازائها ولا يجب حينئذ الا الالتفات اليه بالذات فلا يرد ان هذا القول مناف لما سبق
من عدم اشتراط حصوله في الذهن بالذات فافهم **قوله** اذ لا حضور لها اراد بالحضور في الخارج الوجود في الخارج
عن المشاعر عند المشير بحيث يتعلق بها الحس والالفاظ وان كانت حاضرة في الخارج لكنها ليست موجودة مجتمعة
عند المشير حين الاشارة حتى يوجب كونها محسوسة مشاهدة صالحة لتعلق الاشارة الحسية فلا يتجه ان يقال ان
الالفاظ وان لم تكن موجودة في زمان واحد بتمام اجزائها لكنها موجودة في الخارج في مجموع ازمنة اجزائها بناء
على ان الاعدام اللاحقة الزمانية ليست اعداما حقيقية بل اعداما اضافية راجعة الى الغيبوبة الزمانية اذ لا يلزم
من عدم اجتماع الالفاظ في الزمان عدمها راسا كيف والعدم اللاحق ليس عدما للوجود مطلقا بل عدم له عن الزمان
اللاحق كما اختاره المحشي المحقق رح في الرسالة الزوراء وشرحها وبالجملة كل واحد من اجزاء الالفاظ موجود
في زمانه والمجموع موجود في الخارج في مجموع ازمنة اجزائه فكيف يصح قوله لا حضور للالفاظ في الخارج ووجه عدم
الاتجاه انه ليس بصدد نفي حضورها في الخارج مطلقا بل نفي الحضور فيه مجتمعة حين الاشارة وهو ظاهر مع ان الكلام
ههنا مبني على ما هو المشهور عند الجمهور من اهل العربية والكلام فانهم ليسوا قائلين بوجودها في الخارج والقول بوجودها
بهذا الاعتبار قول لا يابون به **قوله** للاخبار عنه وايضا لا شك ان المشار اليه ههنا ليس الا ما تعلق به قصد
المصنف بترتيبه وتهذيبه ومن البين ان قصده لم يتعلق بالنقوش وترتيبها بل مقصوده تدوين المعاني وترتيب
الالفاظ بازائها الا ان يقال هذا من قبيل ذكر الدال وارادة المدلول على سبيل الكناية فذكر النقوش باسم الاشارة

وحكم عليها بكونه مهذبة لا لكونها متصفة بالتهذيب بل لاشعار المديح بها مدلولاتها التي هي الالفاظ المخصوصة
الدالة على المعاني المخصوصة وبهذا الذي ذكرنا من عدم تعلق قصد المصنفين بالنقوش يظهر ان اسامي الكتب ليست
موضوعة بازاء النقوش لا وحدها ولا مع غيرها من الالفاظ والمعاني بل اسماؤها موضوعة بازاء المعاني والالفاظ
فان قصد المصنفين لا يتعلق الا بهما كما يشهد به الفطرة السليمة اللهم الا ان يكون الكتب من قبيل مجموعة الخطوط التي
تكتب في الاوراق لتعليم النقوش وتسمى باسم فحينئذ المقصود بالكتاب النقوش المخصوصة فقط لكن الكلام في اسامي كتب
العلوم المدونة لا في اسامي كتب تعليم النقوش ولعل صيغة التمريض اشارة الى ذلك **قوله** الا ان يحمل الخ هذا الاحتمال
اي الاحتمال بغاية تهذيب الكلام بدلا لا انه ظاهر في الوصف للمشار اليه بلفظ هذا وعلى التسمية به ايضا ولكن
الثاني بطريق الاشارة اذ المقصود مدح كتابه لا افادة التسمية كما يشهد بذلك زيادة لفظ الغاية وعطفه
تقريب المرام عليه فالمجاز بالنظر الى الاول مجاز عقلي لكونه مجازا في النسبة بحمل المعنى المصدري على المشار اليه
بهذا مبالغة ومجاز لغوي ايضا لكونه في طرف الجزء اعني غاية الكلام المهذب به وبالنظر الى الثاني مجاز لغوي
فقط بمعنى انه مسمى بتهذيب الكلام واذا كان كذلك فكان ينبغي ان يقول المحشي المحقق رح توصيفا للمعبر به بوصف
المعبر عنه او تسمية للمعبر به باسم المعبر عنه ليكون شاملا لكلا الاحتمالين كما تعرض به الفاضل اليزدي رح لكن
لما كان احد المجازين ههنا مستلزما للآخر بمعونة المقام اكتفى باحدهما اي بالثاني لا بالاول لان التعبير بالصريح
اولى بالتنبيه حيث قال التسمية للمعبر باسم المعبر عنه اي التسمية للنقوش الدالة المشار اليها بلفظ هذا باسم الالفاظ
والمعاني المدونة **قوله** ولا شك انه لا حضور الخ قد عرفت مما سبق ان المراد بالحضور في الخارج الوجود الخارجي
عند المتنبي بحيث يكون محسوسا مشاهدا صالحا للاشارة ولا شك ان الكلي الطبيعي وان كان موجودا في الخارج بعين
وجود اشخاصه على ما ذهب اليه المحشي المحقق رح وغيره من المحققين لكنه ليس محسوسا موجودا في الخارج عند
حتى يتعلق به الحس كما صرح به الشيخ في الاشارات بوجود الموجود في الخارج لا يستلزم الاحساس به فليس وجود الكلي الطبيعي
موجودا في الاعيان وحينئذ لا معنى لنفي حضور طبيعة النقوش الدالة على الالفاظ المخصوصة عن المقصود في الحس

فالوجود مطلقا والمراد بالمحسوس ما لا يمكن ادراكه الا بالحواس سواء كان مدركا بالذات او لا والكلي قد يدرك
بالعقل بلا معونة الحواس فلا يكون محسوسا ولو بالعرض وحينئذ لا يتوهم انه وان لم يكن محسوسا بالذات لكنه محسوس
بالعرض البتة لان محسوسية الشخص بالذات محسوسية له بالعرض فتدبر فان قلت الكلي الطبيعي والشخص متحدان في الوجود
وليس لاحدهما وجود مغاير ممتاز عن الآخر فلا يعقل كون الشخص محسوسا والكلي الطبيعي غير محسوس فكيف لا يصح
الاشارة الحسية اليه قلت ليس المراد بالاتحاد ان الشيء المقترن بالعوارض يقال له الشخص والكلي الطبيعي حتى
لا يتصور محسوسية احدهما دون الآخر بل معنى اتحادهما انه ليس في الخارج الا شيئا مخصوصا مقترنا بعوارض
خارجية مخصوصة وفي هذه المرتبة يقال له الشخص لكن من زعم ان الحقيقة الشخصية مركبة من الماهية النوعية والتشخص
فقائل بدخول القيد دون التقييد فيها ومن قال بكونها عبارة عن الماهية النوعية المعروضة للتشخص فذاهب الى
خروج كل منهما عن حقيقتها ويعتبر التقييد في العنوان فقط ثم العقل قد يأخذ ذلك الشيء من حيث هو
مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق في هذه المرتبة والكلي الطبيعي وقد يأخذ معها اي مع العوارض
بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا او التقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له الفرد على الاول والحصة على الثاني
وكلاهما اعتباريان لا يصلحان للموجودية في الخارج فضلا عن المحسوسية ومما ينبغي ان يعلم ان التقييد ان اعتبر
دخوله في عنوان الحصة كما هو المتبادر فدخوله فيه وان كان مستوجبا لاعتباريتها وعدم كونها من الموجودات
الخارجية لكن حينئذ يكون التغاير بينها وبين الطبيعة الكلية تغايرا حقيقيا بناء على جزئية التقييد فكيف
يصح قولهم ان كل مفهوم بالنسبة الى افراده الحصصية نوع حقيقي لها كيف والجزئية ان كانت ذهنية فيكون
التقييد فصلا للحصة مقوما لها ومخصصا للكلي فيصير الكلي جنسا لا نوعا مع ان التقييد من مقولة الاضافة
والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها والاتحاد بين المقولتين المتباينتين محال وان كانت
خارجية فلا يصح حمل الطبيعة على تلك الافراد المستوجب لعينيتها ولو اعتبر دخوله في عنوانها فقط كما صرحوا به
فيشكل بعدم الفرق بينها وبين التشخص على رأي من يقول بدخول التشخص في العنوان فقط والفرق بان الطبيعة الملحوظة

بعنوان الاقتران بالعوارض تخص وبعنوان الاقتران بالمغشية الحاصلة باقترانها مع تلك العوارض حصة
غير نافع كيف والمتحدان ذاتا لا يتصور اختلافهما بحسب الوجود مع ان الافراد الشخصية افراد حقيقية وموجودات
خارجية والحصصية افراد اعتبارية وامور ذهنية فقد بر من المعلوم بالضرورة ان الشيء محسوس بعد اقترانه
بعوارض خارجية مخصوصة من الاين والوضع ونحوهما من الزمان والكيف فلا يلزم من محسوسيته في مرتبة العوارض
محسوسيته في مرتبة التعرية عنها ولا غاية في كون الشيء محسوسا باعتبار وغير محسوس باعتبار آخر لان الاحكام
تختلف باختلاف الاعتبارات والاعتبارات ههنا ثلثة الاول نفس الشيء من حيث هو هو ولا يصدق
في هذه المرتبة الا الذاتيات والثاني الشيء من حيث هو موجود وفي هذه المرتبة يصدق الذاتيات والوجود وما يشبهه
من العرضيات والثالث الشيء من حيث اتصافه بعوارض مخصوصة متاخرة عن الوجود كالاين وغيره
وفي هذه المرتبة يتعلق به الحس ويصير محسوسة بالذات او بالعرض فظهر ان الماهية مع قطع النظر عن
هذه الاعراض المخصوصة ليست محسوسة اصلا وسيأتي لك زيادة تحقيق في ذلك في مبحث الكلي الطبيعي
فان قيل ان الطبيعة الكلية التي اعترفتم بصحة كونها مشارا اليها بالاشارة العقلية لا يصح ان يكون مشارا اليها
بهذه الاشارة ايضا لان الحاضر في الذهن متشخص بالتشخص الذهني فالكلي ليس حاضرا في الذهن كما انه ليس
حاضرا في الخارج حتى يقبل الاشارة العقلية فانتفت الاشارة راسا قلنا قد عرفت مما سبق ان الحضور
في الذهن عبارة عن ملاحظة الذهن والتفاته لا عن الحصول فيه من حيث التشخص والفرق بين ملاحظة الذهن
والحصول فيه بهذا النحو مما لا يخفى على من القى السمع واصغى اليه وهو شهيد حاضر تعقلنا في هذه الملاحظة لما كانت
ظرفا للخلط والتعرية فالذهن يمكن ان يلاحظ الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وان كان في الخارج
والذهن مقارنا معها كيف واقتران الشيء مع شيء في الواقع لا ينافي الالتفات اليه مع عزل اللحاظ عن هذا
الاقتران والحضور بذلك المعنى موجود في الكلي فيقبل الاشارة العقلية قطعا بخلاف الحضور الخارجي فانه
لا يتصور فيه ذلك لان تلك المرتبة غير صالحة للتعرية على انه يستدعي المحسوسية وهي منتفية عن الطبايع الكلية فقياس

الحاضر في الذهن على الحاضر في الخارج قياس مع الفارق او الحضور عبارة عن الحصول في الذهن فهذا الكلي
الذي هو نقش كتابي دال على الفاظ مخصوصة حاصل وموجود في الذهن مع العوارض الذهنية بالذات
لا بالعرض لاتحاده مع التشخص الذهني المتحصل بهذا المفهوم الكلي والتشخص وان كان اتصافه بالكلية في نحو آخر
من الملاحظة وهذا القدر كاف للاشارة العقلية وحاصل وموجود في الخارج بالعرض لا بالذات لان الظاهر
انه اي هذا المفهوم الكلي الذي اعتبرت الدلالة في مفهومه عرضي للاشخاص الخارجية التي هي النقوش المخصوصة
لا ذاتي لثبوته لها بجعل الجاعل الواضع كيف والنقوش الكتابية المخصوصة انما كانت نقوشا كتابية لاجل
الدلالة على الالفاظ المخصوصة والا لم تكن كتابية فصارت الدلالة وضعية ولو كان هذا المفهوم ذاتيا لها
يلزم المجعولية الذاتية ولما ثبت ان هذا الكلي موجود في الخارج بالعرض لا بالذات وعند هذا الوجود العرضي
كالعدم فظهر منه جواب آخر عن السوال المصدر بقوله فان قلت الكلي الطبيعي الخ على سبيل التحقيق كما كان
الجواب الاول منه على التنزل بتسليم وجوده فيه وان كان محسوسيته في مرتبة الكلية وحاصل هذا الجواب ان الوجود
العرضي للشيء ليس وجودا على التحقيق فلا يكون الكلي موجودا في الخارج حقيقة وانما الموجود هو التشخص فمحسوسية
التشخص لا يستدعي محسوسية الكلي وهذا هو المعنى بقوله في الحاشية وذلك لان النقوش اجسام مخصوصة متشكلة باشكال
مخصوصة والظاهر ان هذا الكلي اي مفهوم النقش الدال على الالفاظ المخصوصة عرضي لها كيف ولو كان ذاتيا
يلزم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته لان دلالة النقوش على الالفاظ دلالة وضعية وبهذا يظهر جواب
آخر عن السوال الاول انتهى بل لا حصول له في الخارج الا بالعرض بحيث يكون مفيدا في الاشارة ولا بالذات لانه
على تقدير كونه مشارا اليه بالعرض يجب ان يكون الاشخاص والافراد المعروضة للكلي مشارا اليها بالذات و
يكون الكلي واسطة لملاحظتها بان تتوجه الاشارة اليها بواسطة ذلك الكلي وههنا ليس الكلي آلة لملاحظتها
اذ المرآتية في الاشارة انما تتصور لو كانت تلك الافراد والاشخاص مشارا اليها وقد سبق انها لا تصلح
من حيث خصوصيتها للاشارة اصلا لا بواسطة المرآة ولا بغيرها اذ ليس المقصود وصف التشخص ولا تسميته

كما صرح به المحشي المحقق رح فلم يكن الوجود العرضي للكلي مفيدا في الاشارة وحينئذ لا يرد ان الوجود العرضي للكلي
ليس مما ينكر لان وجود منشأ انتزاعه وجود فرده كاف له ووجه عدم الورود انه ليس مقصوده نفي الموجود العرضي عنه مطلقا
بل مقصوده نفي العرضي المفيد في الاشارة كما يدل عليه دليله ولا يلزم من نفي المقيد نفي المطلق فتدبر قوله ومن
ههنا علمت الخ اعلم ان ما وضع بوضع واحد لشيء معين بحيث لا يكون متناولا لغيره بحسب ذلك الوضع لشيء آخر
فهو علم وذلك المعين ان كان جزئيا غير قابل للتكثر من حيث نفس مفهومه فهو علم تشخصي وان كان كليا يعتبر فيه تعين
زائد هو كونه معهودا في الذهن وحاضرا عنده فهو علم جنس والشيء الذي لم يعتبر فيه عند وضعه تعين اصلا
لا تشخصيا ولا زائدا بل كان موضوعا للطبيعة من حيث هي او للفرد المنتشر على اختلاف القولين فهو اسم جنس
واختلفوا في ان اسماء الكتب من قبيل اعلام الاشخاص او الاجناس او اسماء الاجناس وذهب الى كل منها
ذاهب والمختار هو الثاني وتحقيقه ان التعيين معتبر في مسمياتها هذه الاسماء غير مختلف باختلاف الاشخاص
والاوقات حتى ان اللفظ الواقع عن شخصين في وقت واحد او عن شخص واحد في وقتين مختلفين والمعنى القائم
بذهنين يعد في العرف لفظا واحدا ومعنى واحدا فان التعيين معتبر في معاني هذه الاسماء سواء كان
هذا التعيين تعيينا تشخصيا او غير تشخصي لثبوت المساواة بين الوحدة والتعيين وعدم جواز تخلف احد المتساويين
عن الآخر في مرتبة من المراتب وهذا بحسب الجلي من النظر ثم يظهر بعد التأمل انها اي الالفاظ والمعاني اعراض
متعينة مختلفة باختلاف المحال والمتعين بالتعين التشخصي ليس كذلك فلا يكون ذلك التعين والوحدة تعيينا
تشخصيا ووحدة تشخصية وانما هو تعين ذهني ووحدة ذهنية فهذه الاسماء عند التحقيق من قبيل اعلام
الاجناس الموضوعة للطبيعة من حيث انها متعينة في الذهن واعترض عليه بان مجرد التعين الذهني لا يستوجب
كونها اعلام اجناس بل لا بد من التعين الزائد على مفاهيم تلك الاسماء هو كونه معهودا في الذهن وحاضرا عنده
كما في اسامة ومن البين ان اسامي الكتب ليس فيها وحدة زائدة على وحدة الطبيعة لان اللفظ الصادر
عن شخصين والمعنى القائم بذهنين لا يقال له واحد الا بمعنى انه طبيعة واحدة وجدت في اشخاص متعددة و

هذه الوحدة لو كانت كافية يلزم ان يكون الانسان ايضا علم جنس لكونه واحدا ومتعينا في ضمن الاشخاص
الذهنية والخارجية بل يصير سائر الاسماء اعلاما اذ لا يخلو مفهوم جنسي ما عن وحدة الطبيعة وما قيل ان في
استحضار الالفاظ والمعاني عند التسمية تعينا زائدا على تعين نفس الطبيعة وذلك القدر كاف في كونها
اعلام اجناس ليس بشيء لان هذا الاستحضار لا يجب ان يكون داخلا في مفهوم الاسم وقصارى امره اللزوم
وذلك مشترك بينها وبين سائر الاسماء اذ لا بد من استحضار الموضوع له عند الوضع فلو كان هذا الاستحضار
مناطا للعلمية الجنسية ليلزم ان يكون سائر اسماء الاجناس اعلاما فتدبر وليست من قبيل اسماء الاشخاص
كما هو في بادي الرأي وذهب اليه البعض متمسكا بان الكتاب لا يصدق على جملة جملة وانما يصدق على المجموع والمجموع
شخص واحد غير قابل للكثرة اذ الكثرة المعتبرة في كلية الكلي هو كثرة الافراد لا الاجزاء فيكون اعلاما شخصية
لان المجموع ليس شخصا لتعدد وجوداته بتعدد الاذهان والالسنة كيف لا ووجود الاعراض تابع
لمحالها ومن الظاهر ان تعدد الوجودات يستلزم تعدد التشخصات فلا تكون شخصية ولا من قبيل اسماء الاجناس المعرفة
ان في هذه الاسامي تعينا ذهنيا هو مقصود في اسماء الاجناس سواء كان اسم الجنس موضوعا للطبيعة من
حيث هي او للفرد المنتشر على اختلاف القولين القول الاول ما ذهب اليه السيد المحقق قدس سره الشريف والثاني
ما مال اليه ابن الحاجب رح وهذا الاختلاف انما هو حال التنكير واما حال كونها معرفة باللام فمدلولها ومدلول
اعلام الاجناس الذي هو الطبيعة المعهودة واحد لكن الحضور الذهني هناك مستفاد من اللام وفي علم الجنس
من جوهر اللفظ فلا فرق حينئذ في لفظ الاسد واسامة وما وجد في بعض النسخ بدل اعلام الاجناس
اسماء الاجناس فيكون المراد منه مقابل اعلام الاشخاص لان اسم الجنس كما يطلق بمقابلة علم الجنس كذلك
يطلق بمقابلة علم الشخص ايضا ويمكن ان يقال ان المراد بالاسماء الاعلام فان اطلاق الاسم على العلم شائع
وما وقع في كلام المولدين من دخول اللام على هذه الاسامي لا يمنع علميتها حتى يقال انه يؤكد كونها اسماء
اجناس فانه لا يلزم تعريف المعرفة فانها في الاصل او مؤولة فكانهم اعتبروا الاصل وادخلوا اللام عليها وانت

تعلم انه لا حاجة الى هذا الاعتذار فانه لا يمتنع دخولها على الاعلام مطلقا والحكم بوقوعها في كلام المولدين
مما لا ينبغي ان يصدر عن مثله فانه قد وقع في كلام الملك العلام التورية والزبور والانجيل والفرقان وكلامه
افصح الكلام والحق انه يكون شانها في الاستعمال شان اسماء الاجناس سيما اسبوا كيف وانها لا تقع مبتدءا وذا حال
بدون التصدير باللام لا اعلام الاجناس لان علمية الاجناس تقديرية لا تثبت الا اذا دعت الضرورة اللفظية
اليها لكونها غير منصرف ووقوعها مبتدء بغير تخصيص كلفظ اسامة فانهم وجدوا فيها احكام العلم من منع دخول
اللام ووقوعه مبتدء وذا حال وتوصيفه بالمعرفة وغير ذلك فحكموا بكونه علم جنس كما صرح به الرضي وغيره من
علماء العربية ولم يتحقق في تلك الاسماء هذه الصورة **قوله** والثاني كما ترى الى الاول ان يكون المقصود توصيف
الكتاب والثاني ان يكون المقصود توصيف تصنيفه وتوجيه الاول ارجاعه الى محمل صحيح لا يتصور الا ان يكون ههنا مجاز
في النسبة مبالغة كزيد عدل او يكون مجازا بالحذف بان يحذف الخبر هو لفظ المهذب ويجعل غاية التهذيب مفعولا له
اي هذا الكتاب مهذب غاية تهذيب الكلام او يحذف كلمة ذو عن غاية التهذيب ويقال هذا الكتاب ذو غاية
التهذيب او يكون ههنا مجاز في الطرف اي طرف الجملة بان يكون التهذيب بمعنى اسم المفعول اي غاية الكلام المهذب
لكن الاول ابلغ والمقصود انه لم يصح حمله حقيقة الا على ما هو عينه او جزؤه لكن حمل على غيره بطريق المبالغة مما لا مرد
له واما الثاني فهو كما تراه لا بد فيه من المجاز بالحذف لتصحيح الحمل بان يحذف المبتدأ اي تصنيف هذا الكتاب غاية
تهذيب الكلام واما تجويز ان المراد باسم الاشارة تصنيف الكتاب ليسلم من حذف صدر الكلام فبعيد كما لا يخفى
لا من جهة ان التصنيف معنى انتزاعي غير محسوس لان الاشارة العقلية اليه بتنزيل المعقول منزلة المشاهد ممكن وكونه غير
محسوس لا يمنعها بل باعتبار ان المشار اليه المنساق الى الذهن ما هو المقصود بالتصنيف اعني الكتاب لا التصنيف
لكنه هو فعل المصنف والاول الذي هو كون المقصود توصيف الكتاب على ما اشار اليه اولى لان الشائع في هذا المقام
توصيف الكتاب لا توصيف تصنيفه لان التصنيف وسيلة والكتاب المصنف مقصود وتعريف المقصود اولى من تعريف
الوسيلة مع انه في الثاني حذف المبتدأ وصدر الكلام من غير ضرورة ملجئة اليه بل لا يكاد ان يصح لان التهذيب

ليس من التصنيف حتى يصح الحمل قوله والمنطق فيه تجوز تبه الى الظرف الذى هو قوله فى تحرير المنطق والكلام
ان كان لغوا متعلقا بغاية تهذيب الكلام بحمله على التوصيف فالعموم بينه وبين التحرير عموم من وجه فى الصدق
لتصادقهما فى هذا الكتاب وتفارق الاول عن الثانى فيما يوجد فيه تهذيب الكلام ولا يوجد فيه انه
فى تحرير المنطق والكلام كالكافية مثلا وتفارق الثانى عن الاول فيما كان فيه تحرير المنطق والكلام ولا
يوجد فيه التهذيب لعدم مراعاة القواعد العربية كما يرى فى بعض الكتب المنطقية والكلامية وفيه ان التهذيب
والتحرير مصدران والتصادق بين المصادر انما يتصور اذا كان احدهما ذاتيا للآخر والذاتية منافية للعموم
من وجه الذى يقتضى التفارق من الجانبين فكيف يمكن العموم من وجه بينهما بحسب الصدق وان كان مستقرا
متعلقا بعامل محذوف كالحاصل والثابت بجعل التهذيب للتسمية فالعموم بينهما عموم مطلقا فى التحقق
لان الظرف المصفة لتهذيب الكلام او خبر بعد خبر للفظ هذا بان يقال هذا غاية تهذيب الكلام الحاصل فى تحرير
المنطق والكلام او حاصل فى تحريرهما فحينئذ لا ريب انه كلما تحقق هذا الكتاب المسمى تهذيب الكلام تحقق تحرير
المنطق والكلام من غير عكس قوله اى هذا مقرب الى تقريب المرام معطوف على تهذيب الكلام كما هو الظاهر المتبادر
وحاصل المعنى هذا مقرب للمرام الى الافهام غاية التقريب وصحة الحمل ههنا ايضا لا يتصور الا بان يكون فيه مجاز
عقلى باسناده الى الكتاب مبالغة او يكون مجازا بالحذف بان يحذف الخبر ويجعل تقريب المرام مفعوله او يحذف
ذو ويقال ذو تقريب المرام او يكون مجازا لغويا بان يجعل التقريب بمعنى المقرب بالكسر على ما ذكرنا من الوجوه فى
تهذيب الكلام واما تقرير الكلام بان تصنيف هذا الكتاب غاية تقريب المرام بحذف المضاف فبعيد لما مر من لزوم خلاف
المقصود وحذف الصدر من غير حاجة والظاهر ان التقريب بمعنى اللغوى المقابل للتبعيد لا الاصطلاحى الذى هو عبارة
عن سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب كما هو الشائع فى تفسير المعنى الاصطلاحى التقريب ومن الاضافة لا تقريب
المرام وايضا ليس صفة للكتاب بل صفة للسابق ويحتمل ان يكون معطوفا على التحرير اى هذا غاية تهذيب الكلام
فى تقريب المرام وحينئذ المناسب ان يراد بالتقريب المعنى الاصطلاحى لان المعنى اللغوى لا يناسب ان يقع ظرفا

للكتاب او لغاية تهذيب الكلام كما ان التحرير اللغوي الذي هو التقويم لا يجوز ظرفيته فان التقريب الى الافهام يمكن
ان يكون لازما لاخفائه يكون الكلام مهذبا لان الكلام اذا كان مهذبا يكون مقربا الى الافهام البتة والا
لكان فيه فساد من جهة ترك ما ينبغي وزيادة ما لا ينبغي فلا يكون مهذبا فثبت اللزوم وفهم الملزوم لما كان
مستلزما لفهم اللازم ظرفيته له كظرفية الشيء لنفسه وهو ما لا يجوز على ان الغالب ان تكون الظروف مخصصة واللازم
لا يصح خصوصه من الملزوم فلا يناسب ان يقع ظرفا واما عطف اللازم على الملزوم فهو ليس بمستبعد حتى لا يناسب
العطف ايضا ولعل الوجه في اختيار المحشي المحقق ترجيح الاحتمال الاول وهو عطف التقريب على التهذيب ان تقريب
المرام على الاحتمال الثاني الذي هو عطفه على التحرير بعد تحرير المنطق والكلام بعيد في الذكر لا يلائم فان التحرير
الاصطلاحي الذي هو عبارة عن البيان الخالي عن الحشو والزوائد المشتمل على ما يكفي في افادة المقصود شامل التقريب
الاصطلاحي منطو عليه اذ تحرير المنطق والكلام لا يتصور بدون سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب فعطف التقريب
على التحرير يستلزم ذكر ما يستغنى عن ذكره بخلاف عطفه على التهذيب فانه لا يلزم منه ذلك كيف والتهذيب
يتم برعاية القواعد العربية ولا يتوقف على ربط الدليل بالمدعى فتأمل قوله ويحتمل ان يكون بيانا للمرام الخ ويحتمل ان
يكون بيانا لتقريب المرام كما يجوز كونه بيانا للمرام فقط فان المرام هو عقايد الاسلام وتقريرها هو تقريبها الى
تحصيلها فالمجموع يصلح ان يكون بيانا للمجموع قوله والتعلق بالتقريب بان يكون صلة له بعيد لفظا ومعنى واما وجه
البعد من حيث اللفظ فهو ظاهر لان التقريب في الاستعمال الشايع لا يتعدى بمن فلا بد ان يكون بمعنى الى ومن حيث
المعنى فانه يدل على ان المرام غير عقايد الاسلام وغير تقريرها اذ ح يكون المرام مفعولا اولا للتقريب وعقايد الاسلام
مفعولا ثانيا هذا بناء على اضافة التقرير الى عقايد الاسلام من باب اضافة الصفة الى الموصوف فحينئذ يكون
المفعول الثاني بالحقيقة عقايد الاسلام وان كان بحسب الظاهر هو التقرير والا فالمفعول الثاني هو التقرير
لا عقايد الاسلام قوله او مجاز الحذف عطف على بالاسلام اي يمكن ان يراد مجاز الحذف وفيه انه يجب ان يكون
المعطوف في حكم المعطوف عليه وههنا المعطوف قايم مقام الفاعل والمعطوف عليه ظرف لا يصلح لذلك مع

وجود المفعول مع هو اصله كيف الاتحاد بينهما فتأمل فالصواب ان يعطف على قوله ان يراد ان يكون مجاز
الحذف لا على المجاز المرسل لعدم استقامة المعنى كيف ومعناه حينئذ ان يراد بالاسلام اهله على طريق المجاز
بالحذف وذلك فاسد اذ فيه يقدر لفظ ويراد به معناه لا انه يقصد من اللفظ الموجود معنى لفظ آخر حتى يراد
بالاسلام اهله على هذا الطريق كما لا يخفى قوله بمعنى اسم الفاعل اكتفى ههنا بالمجاز اللغوي بان يجعل التبصر
بمعنى اسم الفاعل مع جواز المجاز العقلي عنه بمعنى التجوز في الاسناد الذي هو ابلغ منه فكانه نظر الى قول المصنف
العلامة رح وجعلته تبصرة فان جعل شيء غير صالح للعينية لا قبل الجعل ولا بعده عين شيء آخر غير معقول
اذ المجعول اليه لما كان مغايرا للمجعول لا يكون بجعله اياه بمعنى اللهم الا بادعاء من الجاعل واختراع غير مطابق
للواقع من قبله لكن في ذلك الادعاء يفوت المبالغة المقصودة في المجاز العقلي فان المبالغة لا بد فيها من امرين
الادعاء وترك لفظ يدل عليه في مرتبة الحكاية ليكون متعرضا الى الصحة والامر الثاني ههنا مفقود لان
لفظ جعلته دال عليه فلا بد ان يجعل التبصرة بمعنى المبصر حتى يصير مجازا لغويا بخلاف زيد عدل فان فيه
مبالغة البتة لوجود الامرين المذكورين وهذا هو المراد بقوله في الحاشية ولو جعل على سبيل الادعاء
يفوت المبالغة ويكون المجاز لغويا مع ادنى مبالغة حيث عبر عن المبصر بالتبصرة انتهى قوله ويكون
المجاز لغويا معطوف على الجملة الشرطية لا على الجزاء وحاصله ان الادعاء باطل لفوات المبالغة فلا يكون المجاز
عقليا ويكون المجاز لغويا فتأمل ونظر الى قوله لمن حاول التبصر فانه ايضا نوع من الحمل على المجاز اللغوي
لان المحاولة بمعنى القصد وقصد الشيء لا يمكن اجتماعه مع ذلك الشيء وهو يقتضي انفكاك التبصرة عن التبصر لانه
التبصرة بدون التبصر لكونهما متضايفين اي كالمتضايفين في عدم انفكاك احدهما عن الآخر وجودا
والا فليس تعقل كل واحد من التبصرة والتبصر موقوفا على الآخر حتى يكونا متضايفين حقيقة بخلاف ما اذا كان
التبصرة بمعنى المبصر فلا يلزم ذلك لامكان ان يراد بالتبصرة المبصر بمعنى الاستقبال ابتداء لئلا يلزم
الانفكاك بينهما وحينئذ يندفع ما اورد عليه انه على تقدير اخذ التبصرة بمعنى المبصر ايضا يلزم الاستحالة

لان استعمال اسم الفاعل فيما قام به الفعل في الحال على الحقيقة وفي الاستقبال على طريق المجاز فلا مفر من لزوم
الانفكاك لو اخذ على الحقيقة وعن لزوم تكثر المجاز ان جعل بمعنى المبصر ثم استعمل بمعنى الاستقبال
لانا ما اخذناه كذلك بل اردنا منه المبصر في المستقبل ابتداء فلا يلزم شيء من المحذورين **قوله** اى تفهيم الغير
اعلم ان لفظ التفهيم اما مصدر مضاف الى الفاعل والمعنى ان هذا تبصرة لمن اراد التبصر عند تفهيم الغير اياه فالمريد
للتبصر حينئذ هو المتعلم عند تعلمه من الغير والغير معلم او مضاف الى المفعول اى تبصرة لقاصد التبصر عند تفهيمه
للغير والقاصد على هذا التقدير معلم والغير متعلم وعلى كل تقدير من التقديرين التبصر بالذات لمن حاول وبالعرض
للغير او للغير بالذات وللمحاول بالعرض سواء كان معلما او متعلما او لكليهما بالذات على ما يدل عليه صيغة
حاول لاقتضاء المشاركة وفيه ان المفاعلة يجيء لمشاركة الفاعل والمفعول في اصل الفعل وذلك مستدع
لمشاركة المحمول لان بين المحاول والتبصر وهو باطل كما لا يخفى الا ان يقال انه اذا لم يكن المفعول صالحا للشركة فيقدر
مفعول آخر ويجعل شريكا للفاعل في المفعول الاول وذلك ههنا متحقق لوجود المشاركة في التبصر بين المحاول
والغير وانما قيدنا كلا من الترديدات الثلثة بقولنا بالذات لئلا يرد ان الترديد غير مستقيم اذ لا يمكن
المورد مولوى عظيم
ثبوت التبصرة للغير لا للمحاول كيف وقول المصنف رح تبصرة لمن حاول التبصر آب عنه ووجه عدم الورود
ان الترديد ليس باعتبار ثبوت مطلق التبصرة بل باعتبار ثبوته بالذات وما كان الاباء الا بالنظر الى
ثبوت المطلق دون المقيد فتدبر **قوله** وما زايدة هذا تتمة لبيان معنى لا سيما بان يكون بيانا للجزء الاخير
منه هو لفظة ما والا فانه اذا كان موصوفة او موصولة لم يكن معناه لا مثل فقط بل لا مثل شيء او لا مثل
الذي الا ان يقال في توجيه الصحيح على جميع التقادير ان معناه لا مثل سواء كان مع شيء كما هو على تقدير كونه
موصوفة او موصولة او لا كما اذا كان زايدة لجواز التعريف اللفظي بالاعم **قوله** قد يحذف لا الخ نقل
عن البلباني حيث قال في شرح تلخيص الجامع الكبير انه استعمال لا سيما بلا لا نظير له في كلام العرب هذا مخالف
لما صرح به الرضي في شرح الكافية حيث قال ويتصرف في هذا اللفظ تصرفات كثيرة لكثرة استعماله فتشديد

الياء وتخفيفها مع وجود لا وحذفها ولذلك لم يلتفت المصنف والمحشي المحقق رح الى قوله واصل
سي سواء او سيو بكسر السين بسكون الواو والياء فقلبت الواو ياء وادغمت في الياء واعلم ان لا
في قوله لا سيما لنفي الجنس واسمه لفظ سي وخبره عند الجمهور على ما هو لغة اهل الحجاز محذوف مثل موجود والتقدير
لا مثل فلان او مثل شيء هو فلان او مثل الذي هو فلان موجود وعند الاخفش خبره لفظ ما لكنه حينئذ لا يكون
الا نكرة موصوفة بما وقع بعده والاسم الذي وقع بعده يكون مرفوعا على الخبرية عند مبتدأ محذوف والجملة صفة
لما لان لا التبرئة اي لنفي الجنس انما يعمل اذا كان اسمها نكرة فيكون لا محالة خبرها ايضا نكرة لامتناع
تنكير المبتدأ وتعريف الخبر ولا يكون موصولة او زائدة كما لا يخفى لكن يلزم على هذا المذهب قطع الاضافة
بلا عوض وهو مستنكر جدا والتفصيل مذكور في الحواشي الجلبية على المطول في شرح ديباجته قوله تحقيقه الخ
فيه اشارة الى انه ليس من كلمات الاستثناء حقيقة فان احدا من علماء الاصول ما ذهب الى ان في
المستثنى حكما من جنس الحكم السابق على وجه اتم لانهم قد اختلفوا فبعضهم على ان المستثنى ليس فيه حكم اصلا
لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا فلا يرد الحكم الا على الباقي فبعد الاخراج والمخرج في معرض السكوت
كما في جاءني القوم الا زيدا انما الحكم بالمجيئة على القوم ما عدا زيد وليس فيه لزيد حكم المجيئة وعدمه وبعضهم على
ان فيه حكما من غير جنس الحكم في المستثنى منه نفيا كان او اثباتا فعلى كلا القولين ليس ههنا استثناء اذ
ههنا حكم في المستثنى من جنس الحكم السابق على وجه الكمال فلا يكون موافقا للقول الاول ولا الثاني حتى
يعد منها حقيقة والمجاز مما لا نزاع فيه وقد صرح به الرضي في شرح الكافية حيث عده من كلمات الاستثناء
مجازا وحينئذ يندفع ما توهم الفاضل اليزدي ان عده منها حقيقة مبني على المذهب الاول لان حقيقة الاستثناء
عندهم هو الاخراج لا بشرط الحكم وههنا ايضا تحقق الاخراج والكلام من حيث ما به هو الحكم في المخرج بوجه اتم
من جنس الحكم السابق ووجه الدفع انه ليس الامر كما توهم بل هو عبارة عن الاخراج بشرط عدم الحكم عندهم
قال في الحاشية اعلم ان المستثنى على القول الاول ليس فيه الحكم سواء كان الاستثناء من الاثبات او من النفي صح

به في العضد شرح مختصر الاصول لكن المشهور ان الاستثناء عند الحنفية من الاثبات نفي ومن النفي ليس
باثبات وعند الشافعية من الاثبات نفي ومن النفي اثبات واورد على الحنفية انه يلزم ان لا يكون لا اله
الا الله مفيدا للتوحيد واجابوا بان الشارع وضعه للتوحيد ولعل هذا الخلاف مبني على ان المركبات الاسنادية
عند الشافعية موضوعة لما في الخارج ولا واسطة بين الثبوت الخارجي والانتفاء الخارجي وعند الحنفية
موضوعة للاحكام الذهنية ولا يلزم من نفي الحكم بالثبوت او الانتفاء الحكم بالانتفاء او الثبوت وكان
ما هو المشهور مبني على ان رفع النسبة الايجابية هو بعينه نسبة سلبية او على ان العدم اصل في الاشياء فاذا
قيل جاءني القوم الا زيدا يكون زيد مخرجا عن هذا الحكم والاصل عدم المجيء فيكون الاستثناء ايضا نفيا
قوله لكن المشهور الخ انما الشهرة في كتب الشافعية اما في الكتب الحنفية فليس عين ولا اثر من ذلك
الاشتهار كيف ولم ينقل عن امامهم في هذا الباب شيء ولا اختلاف الا بين اتباعه فالبعض منهم قائلون بان المستثنى
في حكم المسكوت عنه ومحققوهم كالامام فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي والقاضي ابي زيد ذهبوا الى ان
الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس وهذا مما اختاره صاحب الهداية حيث صرح بانه اذا قال رجل لعبده ما انت
الا حر عتق لانه لو لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا فلا يتصور العتق غاية الامر انه عند الشافعية من النفي اثبات
بالعبارة وعندهم بالاشارة **قوله** اجابوا الخ حاصل الجواب ان الشارع لما وضعها للتوحيد فكانت
مفيدا له من جهة الوضع والانسب ان يقال ان المخاطبين كانوا منكرين لوجوده تعالى واستحقاقه للعبادة
كانوا مقرين لكنهم اشركوا فيه غيره فخوطبوا بالايمان بنفي الشريك **قوله** لعل هذا الخلاف الخ حاصله ان
المركبات المشتملة على الاسناد عند الشافعية قضايا خارجية فالحكم اما ثابت في الخارج او منفي عنه ولا ثالث
وحينئذ لا يتصور كون المستثنى مسكوتا عنه وعند الحنفية لما كانت موضوعة للاحكام الذهنية فلا يلزم من نفي الحكم
الايجابي او السلبي الحكم بالانتفاء او الثبوت لجواز عدم حكم الذهن بشيء منهما وانت تعلم ان وضع الالفاظ
مركبة كانت او مفردة ليس الا للمعاني من حيث هي دون الخارجية او الذهنية كما سبق انفا والتخصيص بالمفردات

تخصيص من غير مرجح قوله فكان ما هو المشهور الخ هذا انما يصح لو ثبت وضع كلمة الاستثناء لسلب النسبة الايجا
ولم يثبت بعد وعلى تقدير التسليم فكان رفع النسبة الايجابية نسبة سلبية كذلك رفع النسبة السلبية نسبة
يلزمها النسبة الايجابية فكيف يصح ما هو المشهور ان الكلم يصح النفي من الاثبات بالعدم الاصلي لا يفيد المطلق
لان الكلام مبنى على ان الاشياء الموجودة وعند وجود المرتفع سلب السلب يستلزم الايجاب ١٢ منه مد ظله
لان الكلام في الصحة بدلالة الاستثناء لا باعتبار امر خارج والا فلا مانع من الحكم بصحة الاثبات من النفي
بقرينة الاباحة الاصلية ايضا فتدبر قوله على معانيه التي يستعمل الخ قد علمت ان النقوش ليست بمعنى
الكتاب لا وحدها ولا مع غيرها الا على سبيل المجاز من قبيل تسمية المعبر به باسم المعبر عنه كيف وذلك متعلق
بقصد المصنفين ونظرهم ومن البين ان قصدهم لم يتعلق بالنقوش فانحصر الاحتمال في الثلث الالفاظ
والمعاني والمركب منهما لانهما ما يتعلق غرض المصنفين بتهذيبهما وترتيبهما فان نظر الكاتب الى الالفاظ
بالذات والى المعاني بالعرض كما في المقامات الحريرية والمكاتبات البديعية كان الكتاب الفاظا مخصوصة باعتبار
دلالتها على المعاني المخصوصة وان كان الى المعاني بالذات والى الالفاظ بالعرض كما ترى في بعض كتب المعقول
فالكتاب عبارة عن معان مخصوصة من حيث عبر عنها بالالفاظ المخصوصة لكون هذه الالفاظ وسيلة الى اداء
المقصود وان كان الى كليهما بالذات كما يشاهد في اكثر الكتب فالكتاب مركب منهما ولا يبعد ان يكون كل منهما متحققا
في الخارج كما عرفت من الامثلة وبالجملة اطلاق الكتاب على النقوش ليس الا على سبيل المجاز كما يقال اشتريت
الكتاب وكلامنا ليس الا في الاطلاق الحقيقي فلا يختل الانحصار بذلك الاحتمال قوله من النقوش
المخصوصة لم يقيد النقوش بدلالتها على الالفاظ المخصوصة كما قيد الالفاظ والمعاني بقيد الدلالة والتعبير
فكان اشارة الى ان الكتاب ان كان عبارة عن النقوش فالنقوش ليس لها خصوصية ذاتية معتبرة في مفهوم
الكتاب سوى دلالتها على الالفاظ المخصوصة فلا حاجة الى تقييدها بقيد الدلالة ولذلك لا يتغير اسم الكتاب
بتغير الخطوط ما دامت الدلالة على الالفاظ باقية بخلاف الالفاظ فانها مع قطع النظر عن دلالتها على
المعاني المخصوصة لها خصوصية اخرى ذاتية من المادة والهيئة المخصوصة معتبرة في مفهومها حتى لو تغيرت

تغير الاسم وان تغيرت الدلالة بحالها كما ان الكافية مثلا لو عبرت بالالفاظ الفارسية لا يقال انها
الكافية بل ترجمتها وكذا المعاني مع قطع النظر عن تعبيرها بالفاظ مخصوصة وكونها مدلولة لها خصوصية
اخرى وحيثية في صحة الاطلاق الاسم بحيث يلزم من تبدلها تبدله وان كانت المدلولية المطلقة
باقية فقوله باعتبار دلالتها وقوله من حيث عبر عنها ظرف مستقر متعلق بماخوذ ونحوه يعني ان الالفاظ
والمعاني مع كونهما مخصوصتين بالخصوصية الذاتية ماخوذتان بخصوصية الدالية والمدلولية ليس متعلقا
بالمخصوصة لانه لو كان متعلقا بها لكان خصوصيتهما بحيثية الدلالة والتعبير لا باعتبار انفسهما
وهو كما ترى كما قال الفاضل اليزدي كانه قيد للنقوش والالفاظ معا غايته ان يكون الدلالة في
النقوش بتوسط الالفاظ مما لا حاجة اليه اذ النقوش ليست فيها خصوصية سوى الدلالة حتى
يحتاج الى التقييد قوله وعلى التقادير فالظرفية مجازية الخ عدل عن تقدير لفظ البيان بان يقول
القسم الاول في بيان المنطق كما هو المشهور فانه على ذلك التقدير ايضا لا بد من اقامة الشمول العموم
مقام الشمول الظرفي لعدم كونه ظرفا حقيقيا فلا فائدة في ايراده ولا فرق الا ان العموم على تقدير
التقدير بلفظ البيان في كل معنى من المعاني السبعة المحتملة عموم بحسب الوجود والتحقق لا بحسب الصدق كيف
والبيان معنى مصدري لا يمكن صدقه على واحد منها لانها مباينة للبيان نعم اذا كان القسم الاول متحققا
فلا بد من تحقق بيان المنطق ايضا والمراد بنفي الحمل بحسب الصدق نفي الحمل المواطاتي الذي هو المتبادر عند الاطلاق
بالنظر الى خصوص لفظ البيان وابقائه على معناه المصدري والا فان اريد بالبيان معنى المبين فلا مانع
من حمله على احد معانيه مواطاة وعلى تقدير عدم التقدير في المعنى الثالث منها خاصة هو المعاني عموم بحسب
الصدق اذ المنطق عبارة عنها فلا ضير في حمله عليها مواطاة بخلاف غيرها من النقوش والالفاظ
فتدبر وتفصيل المقام ان العلوم المدونة تطلق حقيقة على نفس المسائل لان العرف لا يفهمون من المنطق
بلا معونة القرائن الا المسائل وهو امارة الحقيقة وان كان قد يطلق على الملكة او التصديق

بجميع المسائل او التصديق ببعضها القدر ما يترتب عليه غاية العلم اطلاقا مجازيا لان الاشتراك خلاف الاصل
والمسائل اما تطلق على جميعها بحيث لا يشذ عنها مسئلة او بعضها قدر ما يحصل منه غاية العلم فان اريد
بالقسم الاول النقوش او الالفاظ مفردة كانت او غير مفردة واريد بالمنطق المعنى الثانى فلا شك انه
اى المنطق اعم منه اعنى القسم الاول بهذا المعنى بحسب التحقق والوجود فقط ضرورة تحققه بدونه اى تحقق المنطق
مع القسم الاول من هذا الكتاب وبدونه كما فى الكتب الاخر من هذا الفن وعدم صدقه عليه لامتناع حمل المنطق الذى
هو عبارة عن المعانى فقط على النقوش او الالفاظ واما المنطق بالمعنى الاول هو مجموع المسائل فهو على ذلك التقدير
اى تقدير ارادة النقوش والالفاظ من القسم الاول مما لا يصح ظرفية ههنا اذ ليس بينهما عموم لا بحسب الصدق
ولا بحسب التحقق ولا علاقة الكلية والجزئية كما لا يخفى وان اريد بالقسم الاول المعانى فان اريد بالمنطق
المعنى الثانى فهو اعم منه اى من القسم الاول بحسب الصدق لصدقه على المسائل المذكورة فى القسم الاول من
هذا الكتاب وعلى غيرها التى لمجموع المسائل دخل فى العصمة عن الخطاء فى الفكر وان اريد بالمنطق مجموع المسائل فلا يكون
بينهما عموم ولا خصوص اصلا لا فى الصدق ولا فى التحقق كيف ومجموع المسائل يمتنع حمله على المعانى المذكورة فى
القسم الاول وتحققه معها فلا يكون الظرفية من قبيل اقامة الشمول العمومى مقام الشمول الظرفى بل ههنا كلية
وجزئية اذ لا ريب فى كون القسم الاول الذى هو بعض المسائل جزء من مجموعها وحينئذ تكون الظرفية مجازية
باقامة الشمول الكلى مقام الشمول الظرفى فتحقق المناسبة بينهما باعتبار ان الظرف كما يكون محيطا بالمظروف كذلك
يكون الكل شاملا للاجزاء فخذ هذا وقد بقى النظر بعد فى هذا المقام من وجهين اما الاول فما اشار اليه بقوله فان المقدمة
داخلة فى القسم الاول على المعنى الثالث الذى هو المعانى لكونها جزءا منه وخارجة عن المنطق بمعنى مجموع المسائل
لعدم كونها مقصودة فلا يكون القسم الاول جزءا من المنطق لان المركب من الداخل فى الشىء والخارج عنه خارج
واما الثانى فهو ان المعنى الثالث للقسم الاول هو المعانى لكن لا مطلقا بل من حيث التعبير عنها بالفاظ مخصوصة وهى
بهذه الحيثية ليست داخلة فى المنطق الذى هو عبارة عن المعانى مطلقا فكيف يمكن ان يدعى الظرفية فى المعنى الثالث

على تقدير كون المنطق مجموع المسائل من قبيل كون الجزء الكل اللهم الا على سبيل المسامحة وحمله على خلاف

الظاهر يعني جعل حكم اكثر الاجزاء للقسم الاول وهو ما سوى المقدمة في المنطق حكما للكل او حذف المضاف اي

مقاصد القسم الاول في المنطق خلاف الوجه الاول من النظر وعلى الاغماض عن لحاظ حيثية التعبير مطلقا لان العرف

لا يعدون التغاير بحسب الحيثية التي عليه تغاير اقسام في فيه اشارة الى عدم امكان الاغماض عن الحيثية كيف وقصد

المصنفين لا يتعلق بالمعاني الا من هذه الحيثية والا فلم يبق القسم الاول قسما اولا **قوله** بكسر الدال وفتحها قدم

احتمال الكسر في لفظ المقدمة بصيغة اسم الفاعل من التقديم على احتمال الفتح بان يكون اسم مفعول منه مع ان

الفتح ظاهر بحسب المعنى اذ المقدمة عندهم ما تقدم على غيره لا ما يقدم غيره عليه لان الزمخشري صرح في الفائق و

السكاكي في الاساس ان المقدمة بفتح الدال خلف من القول والخلف بفتح الخاء المعجمة بمعنى الباطل قيل وجه

البطلان ان الفتح موهم لاستحقاق مباحثها التقدم بالجعل والاعتبار مع ان الامر ليس كذلك كيف وهي مستحقة

للتقدم بحسب الذات ولا يفتقر في الاتصاف بوصف التقدم الى تقديم الجاعل كما لا يخفى والمصنف لم يتعرض

في المطول لاحتمال الفتح واقتصر على احتمال الكسر وقال في دفع الاستبعاد بحسب المعنى ان المقدمة من قدم بمعنى

تقدم لان التقديم قد يستعمل لازما بمعنى ما تقدم بنفسه على غيره لا يقدم غيره عليه حتى يلزم المحذور وفيه ان

ذلك كله يقتضي عدم ذكر احتمال الفتح لعدم التقديم الا ان البطلان لم يثبت عنده واراد بالمقدم المقدم

ذكرا اذ من المعلوم ان التقدم الطبيعي والذاتي ثابت لها بحسب نفسها لكن التقدم في الذكر انما هو بجعل الجاعل البتة

فلا يتمشى وجه البطلان **قوله** بمعنى ما يذكر الخ المشهور تخصيص مقدمة الكتاب بالالفاظ نظرا الى انها عبارة

عن طرف الكلام يذكر امام المقصود لارتباطه بها ونفعها فيه والذكر والكلام كلاهما من خواص الملفوظ والظاهر انه

لا وجه له فانها يحتمل الالفاظ والمعاني والمركب منهما كما ان الكتاب يحتملها كيف ومقدمة الكتاب جزء منه فحالها

كحاله في تحقق الاحتمالات المذكورة وانما اقتصر على هذه الثلثة لان احتمال النقوش ساقط عن الاعتبار كما تم

ونفسه كما يذكر لا ينافي ذلك التعميم فان كلا من اللفظ والمعنى يوصف بالذكر وانكار اللفظ بهو نحابا الذات

والمعنى بالعرض والارتباط والنفع انما هو للمعنى بالذات دون اللفظ فلا وجه للتخصيص الكلام لكونه عبارة
عما يصح به التخاطب ايضا ليس مما يوجبه لانه يطلق على كل واحد من الملفوظ الدال والمعقول المدلول في
محاورة اهل اللسان كما يشهد به قول الاخطل شعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
دليلا ويقال للثاني الكلام النفسي كما يقال للاول اللفظي ولما كان لمتوهم ان يتوهم ان مقدمة الكتاب هي المبين
بالكسر فلا بد ان لا تكون عبارة عن المعاني التي هي المبين بالفتح والا يلزم كونها مبينة لنفسها وهو باطل فاشار
الى دفعه بقوله والمعنى له اعتباران الاول اعتباره من حيث انه معبر باللفظ والثاني اعتباره نفسه مع قطع النظر
عن تلك الحيثية فانه من حيث التعبير عنه باللفظ مبين لما هي نفسه لا من هذه الحيثية فلا يلزم كونه مبينا لنفسه
لثبوت التغاير بينهما ولو بالاعتبار واذا تقرر ذلك فالتغاير بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم على تقدير
ان تكون مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ وحدها او مع المعاني بحسب المفهوم والصدق جميعا لان مقدمة العلم
ادراكات تتوقف عليها ادراكات مسائل العلم ومقدمة الكتاب على ذلك التقدير الفاظ وحدها او مع المعاني
فكيف يتحد مفهوماهما او يصدق احدهما على الآخر وعلى تقدير ان تكون عبارة عن المعاني وحدها كما تقتضيه التحقيق
المفهوم فقط لا بحسب الصدق ايضا بناء على اتحاد مرتبة العلم المعبر بالمعاني من حيث الادراك التي يقال لها مقدمة
العلم والمعلوم الذي هو المعاني من حيث هي المتحدة مع نفسها من حيث التعبير بالالفاظ التي هي مقدمة الكتاب
اذ من المبين ان مقدمة العلم لما كانت متحدة مع معلومها وكان معلومها متحدا مع مقدمة الكتاب فتكون متحدة
الكتاب متحدة مع مقدمة العلم بالذات مغايرة معها بالمفهوم لتغاير الحيثيتين فيكون احدهما صادقة على الآخر
لوجود شرط الحمل وهو الاتحاد من وجه والتغاير من وجه فلا يرد ان مقدمة الكتاب على هذا التقدير ليس معلوم مقدمة
العلم فكيف الاتحاد بينهما بحسب الصدق لان المراد بالاتحاد والاتحاد بالواسطة وهو متحقق ولا وجه ايضا لتخصيص
مقدمة الكتاب بجميع ما يذكر قبل المقاصد بل بعض ما يكون له ارتباط بالمقاصد وفيه نفع بها بالاستقلال
من غير الانضمام الى امر آخر اليه مقدمة الكتاب كما ان كلا من معرفة الحد والغاية والموضوع مع مجموعها مقدمة بالعلم

قوله التخصيص [illegible]

تنبيه ما ذكره تحكم يحتاج الى ... ان المصنف العلامة صرح اثبت في المطول مقدمة

الكتاب ومقدمة العلم حيث قال ومقدمة العلم ما يتوقف عليه مسائله كمعرفة حده وغايته وموضوعه

ومقدمة الكتاب لطائفة من الكلام قدمت امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه سواء توقف عليها

ام لا انتهى وفي شرح الرسالة الشمسية اثبت مقدمة الكتاب فقط ونفى مقدمة العلم حيث ما قال

ان ما ذهب اليه الشارحون من ان المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم ففيه نظر لامكان الشروع

بدون هذه الامور انتهى فلزم التناقض بين كلاميه لاثباته مقدمة العلم في كتاب ونفيه اياها في كتاب

اخر فلانه اثبتها بمعنى ونفاها بمعنى كيف وفي المطول اثبت مقدمة العلم على انه اخذ التوقف المعتبر فيها

بمعنى ما يترتب عليه الشروع ويصح دخول الفاء ويكون لها الارتباط بالمقاصد والنفع لها ونفى في شرح

الرسالة على انه اخذه بالمعنى المشهور وهو لولاه لامتنع الشروع في العلم لان هذه الامور ليست مما يمتنع

الشروع بدونها اذ القدر الضروري هو التصور بوجه ما والتصديق بغاية ما وذلك حاصل بدون

هذه الامور فهذا المعنى اخص من الاول ومن المعلوم ان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم فلا تناقض بين كلاميه

قوله الا انه تسامح في العبارة الخ بل لا تسامح في شرح الرسالة ولا في المطول فانه حصر الامور الثلثة في شرح

الرسالة في بيان الحاجة وبيان الماهية وبيان الموضوع حيث قال الاول بيان الحاجة الى الميزان اعني معرفة

غايته ومنفعته والثاني بيان ماهيته اعني تعريفه بما يعم جميع مقاصده على وجه تميزه عما عداه والثالث

بيان موضوعه اعني تعيين ما به تميز هذا العلم في نفسه عن العلوم الاخر وفي المطول معرفة الحد والغاية والموضوع

والمعرفة هي الادراك فكانه لم يتيسر له الرجوع اليهما والا فكيف يحكم بالتسامح قال بعض الافاضل لعل

الحكم بالتسامح في العبارة نظرا الى عبارة تعريف مقدمة العلم بانها ما يتوقف عليه مسائله اذ يتوهم منه

ان ما يتوقف عليه نفس المسائل نفس هذه الامور لا ادراكاتها والموقوف عليه ادراكاتها او ادراكات المسائل

لا نفسها فحكم ان المراد بما يتوقف عليه مسائله ما يتوقف على ادراكاتها ادراكات مسائله بدون ذكر نفسه

ويراد بها ادراكها على التسامح وقوله بجزمه لهذا ليس مما فيه هذا التسامح بل قرينة عليه فتدبر قوله
من حيث ان العلم الخ اعلم ان للعلم بحسب الاصطلاح معنيين الاول المعنى المصدري والثاني الذي به الانكشاف
للاشياء وانضاحها عند العقل والاول هو حصول الصورة من الشيء عند العقل والثاني هو العلم الحقيقي
الذي يتعلق به الصورة الحاصلة منه ولا شك ان الغرض العلمي ليس الا الكسب والاكتساب فانما يحصل به هذا الغرض
يكون هو المقسم في فواتح كتب المنطق ومن البين ان ذلك الغرض لا يمكن ان يتعلق بالمعنى الاول
فانه معنى مصدري انتزاعي ليس كاسبا يقع فيه الترتيب والملاحظة ولا مكتسبا يترتب عليه الكسب فالمراد بحصول
الصورة الصورة الحاصلة على سبيل المسامحة في العبارة هذا اي كون المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة
ما يذهب اليه النظر الجلي ولا يساعده النظر الدقيق لانها ليست منشأ حقيقيا للانكشاف وانما المنشأ
للانكشاف حقيقة هو الحالة الادراكية كيف وما لم يترتب على الصورة هذه الحالة لا يمكن انتزاع الانكشاف
عنها لا يقال ان الكلام فيما يجري فيه الكسب والاكتساب وتلك الحالة وحصول الصورة سواسيتان في عدم
جريانهما فما وجه العدول الى الحالة لا نصلح الى ذلك لان البداهة والكسبية عنده صفة للمعلوم فلا يضره عدم
كونهما مما يجري فيه الكسب العدول انما هو لكون العلم من مقولة الكيف على التحقيق وعدم صلاحية الحصول لذلك
لا العدم كونه كاسبا ومكتسبا حتى يتوجه عليه الايراد نعم كان عدم جريان الكسب فيه وجها للعدول الى الصورة
عند الجمهور لكون البداهة والكسبية صفة للعلم عندهم ولما كان ذلك غير مرضي للمحشي المدقق صرح فعدل عنه
الى الحالة وقال ثم النظر الدقيق يحكم بان المراد بحصول الصورة المعنى المترتب عليه كترتب الالم على الضرب
ويقال له بحسب متفاهم العرف الحاصل بالمصدر حقيقته ما يعبر عنه في عرفهم بالفارسية بدانش وانما حملنا
الحاصل على هذا المعنى لان لفظ دانش بالمعنى المصطلح اعني بمعنى الحالة الادراكية ليس حاصلا بالمصدر
للعلم بمعنى دانستن فضلا عن ان يكون حاصلا بالمصدر للحصول وما قيل في توجيهه ان العلم مفسر بحصول
الصورة ومتحد معه فحاصله عين حاصله ليس بموجه لان معنى المصدري وحاصله متحدان ذاتا كما عرفت

آنفا والاتحاد بين الحالة الادراكية التي من الحقائق المتأصلة الداخلة تحت مقولة الكيف والمعنى المصدري
الانتزاعي غير معقول وهي حالة ادراكية تتحقق عند حصول الشيء في الذهن بحيث ينكشف بها المعلوم انكشافا
تاما فتلك الحالة الادراكية تصدق على الاشياء الحاصلة في الذهن صدقا عرضيا لكونها خارجة عنها ملحقة
لها وذلك لانه اذا حصل شيء في الذهن يحصل له وصف يحمل ذلك الوصف عليه فيقال انه صورة علمية منسوبة
الى العلم المتعلقة بها وهذا المحمول ليس نفس الموضوع حتى يكون حمله عليه اوليا ولا ذاتيا له والا لكان محمولا
عليه حال كونه موجودا في الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود الذهني
والخارجي مع ان كونه موصوفا بهذا الوصف ليس الا من جهة حصوله في الذهن فقط فهذا الحمل من قبيل
حمل الكاتب على الانسان في كونه حملا عرضيا لا في كونه حملا عرضيا لا في كونه حملا بالمواطاة حتى يقال ان حمل
الكاتب على الانسان حمل مواطاتي ليس حمل الحالة الادراكية على الصورة كذلك اذ لا يقال الصورة حالة
ادراكية ويقال ذو حالة او فيها حالة فالعرض لكونه غير قابل للقسمة والنسبة يكون من مقولة الكيف سواء كان
معروضه هو الصورة من هذه المقولة اذا حصلت في الذهن صورة الكيف او من مقولة اخرى كالجوهر والكم وغيرهما
اذا حصلت صورها فيه بناء على حصول الاشياء بانفسها لا يقال ان الكيف محمول على تلك الحالة والحالة محمولة
فتكون الصورة من مقولة الكيف لا من اية مقولة كانت لان حمل الكيف على الحالة حمل ذاتي وحمل الحالة على الصورة
حمل عرضي فلا يتكرر الاوسط غاية ما في الباب يكون الكيف محمولا على الصورة حملا عرضيا ولا ضير فيه اذ الكيف
لا يجب كونه مقولة بالنسبة الى كل ما يصدق هو عليه فيجوز ان تكون الصورة من مقولة اخرى بالذات ومن الكيف
بالعرض فلا منافاة وقد اورد عليه بان هذه الحالة لو كانت انتزاعية فلا تكون من مقولة الكيف لان الانتزاعيات
غير داخلة تحت مقولة من المقولات ولو كانت انضمامية فلا يصح قيامها بالصورة والا لكانت عالمة لا
بالنفس والا يكون من عوارض الصورة ويوجد في النفس شيئان الصورة الحاصلة وهذه الحالة فيرجع الى مذهب
العلامة القوشجي رح من ان ما هو علم كيف قايم بالذهن وما هو معلوم جوهر حاصل فيه ويرد عليه ما اورد على العلامة

من كفاية حصولها الصورة في الانكشاف وعدم الافتقار الى تحصيل حالة اخرى ليصير منشأ له ولكان
يجب باختيار كونها انتزاعية وانكار عدم دخول الانتزاعيات تحت المقولة كيف وقد عد الشيخ الزوجية
والفردية من الكيفيات المختصة بالكميات والسرعة والبطوء من الكيفيات العارضة للحركة وقد نص المحشي
المدقق في الحاشية الكبرى بدخول الاوصاف الانتزاعية تحتها وبالجملة للحالة وجودان ذهني محض حاصل بعد
انتزاعها وهو ليس بمترتب عليه الآثار وذهني يحذو حذو الوجود الخارجي ويترتب عليه آثار الانكشاف
والتميز وغيرهما فتلك الحالة باعتبار هذا الوجود متحدة مع الصورة ومخلوطة بها خلط اتحاد كخلط الكاتب
بالانسان ومنتزعة عنها وقائمة بالذهن في ضمن قيامها به وانتزاعية هذه الحالة لا تنافي الكيفية كالكيفيات التي
في الكميات او باختيار كونها انضمامية وتسليم قيامها بالنفس لكن لا مطلقا بل في ضمن قيام الصورة بها للاتحاد
بينهما وجودا عنده اذ من البين ان قيام احد المتحدين لشيء يوجب قيام المتحد الآخر في ضمن قيامه وحلوله فيه
كما صرح به الرئيس في الشفاء وحينئذ لا يلزم عدم كونها من عوارض الصورة وايضا لا يتوهم من الاتحاد كون
الصورة عالمة لان حمل المشتق مشروط بقيام المبدأ وهو منتف بمجرد الاتحاد ولا يوجبه والقول بالرجوع الى
مذهب العلامة مدفوع لان المحشي المدقق رح قايل باتحاد وجودهما اتحادا عرضيا وحلول الصورة في النفس
وقيامها بها والعلامة بها منكر للاتحاد والحلول وليس حصولها في النفس عنده الا كحصول الشيء في الزمان
والمكان وما اورد على العلامة فهو غير وارد عليه لانه غير قايل بكون الصورة الحاصلة من صفات النفس حتى يصح
للمنشائية بل قايل بكونها منشأ من حيث القيام ووجود الصورة انما هو لئلا يلزم تميز ما ليس بشيء ولا على
المحشي كيف وحصول الصورة في النفس عنده هو بعينه حصول الوصف فيها وكفايتها كفايته ولا يمكن حصولها
فيها من دون حصول الوصف لكونه من لوازم وجودها حتى يتوهم كفاية احدهما بدون الآخر فتدبر وبهذا التحقيق
ينحل كثير من الاشكالات الواردة ههنا كالاشكال بان الاشياء عندكم حاصلة في الذهن بانفسها والعلم
متحد مع المعلوم بالذات فيجب ان يكون العلم بالجوهر جوهرا وبالكم كما وبالكيف كيفا وهكذا وبالاضافة والوضع اضافة

وضعا لا ان يكون من مقولة الكيف مطلقا والا يلزم دخول شيئي واحد كالجوهر مثلا تحت مقولتين متباينتين
هما الجوهر والكيف وهو محال لانهما جنسان عاليان لا يمكن دخول الداخل تحت احدهما تحت الآخر بالذات
فلا يكون العلم من مقولة الكيف والاشكال بان اتحاد العلم والمعلوم ثم انما يستوجب الاتحاد بين التصور و
التصديق اذ التصور نفس التصديق نفسه مع انهما نوعان متباينان من الادراك لا يتصور الاتحاد بينهما، ويزول الاشكال
ان ما هو العلم حقيقة هو الحالة الادراكية التي ليست متحدة مع المعلوم بالذات وانما المتحد معه معروضه الذي
هو الصورة والقول بالاتحاد ناول باطلاق العلم على الصورة المعروضة مجاز الاتحاد هما مع العلم اتحادا عرضيا
واذا حققت ذلك فلا حاجة الى ما ارتكبه المحشي المحقق رح في حواشي شرح التجريد بان الكيف ليس جنسا عاليا
للعلم لكونه من الموجودات الذهنية التي لا تندرج تحته شيء من المقولات فليس عده من مقولة الكيف الا على سبيل
المسامحة وتشبيه الامور الذهنية التي من جملتها العلم بالامور العينية الكيفية في الافتقار الى الموضوع وعدم اقتضاء
القسمة والنسبة مع ان هذا القول مخالف للتحقيق لان حصول الاشياء بانفسها يقتضي ان يكون العلم بالكيف كيفا
حقيقة لا مجازا وايضا تقسيم الكيف الى مقولة الكيفيات النفسانية التي منها العلم والى غيرها وتسليم نوعية
الاقسام المندرجة تحتها يابى عن القول باندراج البعض تحتها حقيقة وبعضها مسامحة وقد زدنا على ذلك
تفصيلا وتحقيقا في حواشي شرح المواقف وحواشي الرسالة القطبية المعمولة في التصور والتصديق وقد اوردنا
ما له وما عليه في شرحنا على حواشي الرسالة وطويناها ههنا كشح المقال خوفا من الاطالة والاملال فمن شاء الاطلاع
عليه فليرجع اليه **قوله** لان المتبادر الخ انت تعلم ان المتبادر من صورة الشيء مطابقة الصورة لما هي صورة
له وما هو الا المعلوم وذلك اعم من ان يكون موجودا في نفس الامر او في ظرف العالم فقط ومن البين ان
تلك المطابقة شاملة للتصورات والتصديقات باسرها صادقة كانت او كاذبة اذ صور التصديقات
الكاذبة ايضا مطابقة لمعلوماتها والمطابقة التي لا تشمل الجهليات المركبة هي المطابقة مع ما هو موجود في
نفس الامر وهي لا يتبادر من حصول صورة الشيء وكذا ان تقول ان المتبادر من صورة الشيء وان كان مطابقتها

المعلوم وهو اعم مما في نفس الامر لكنه يوهم ارادة المطابقة لما في نفس الامر باعتبار الاختصاص بالمستعملين لها
وخروج الجميع منه بخلاف الصورة الحاصلة من الشئ فان معناها صورة ماخوذة من الشئ سواء كانت
مطابقة اولا وهذا البعد كاف في العدول عن التعريف الاول الى الثاني وتفصيله ان المطابقة مفهوم واحد مختلف
بحسب اختلاف المتعلقات فقد تطلق ويراد بها المطابقة لما قصد تصوره وعلى هذا بعض التصورات مطابق
وبعضها غير مطابق لانا اذا رأينا شبحا من بعيد وزعمنا انه انسان وقصدنا تحصيل صورته فان حصلت
... الانسان كانت مطابقة وان ارتسمت صورة الفرس مثلا فلا والتصورات المطابقة بهذا المعنى تصورات
كاملة والتصديقات لا تتصف بهذه المطابقة اصلا كما هو الظاهر وقد تطلق ويراد بها المطابقة
مع ذي الصورة اي معلومها وحاصل هذه المطابقة راجع الى كون الشئ بحيث يكون مبدأ لانكشاف
امر آخر فهي تشمل الصور التصورية والتصديقية كلها صادقة كانت او كاذبة ضرورة ان كل صورة مطابقة
لذيها ومبدأ لانكشافه وهما متحدان ذاتا ومتغايران اعتبارا بناء على الاتحاد الذاتي بين العلم و
المعلوم فان صورة الانسان او فرس مثلا مطابقة للانسان والفرس مثلا مطابقة للانسان والفرس
وصورة الوقوع واللاوقوع مطابقة للوقوع واللاوقوع وقد تطلق ويراد بها المطابقة مع ما هو
موجود في الواقع ونفس الامر لكنه انكان عبارة عن كون الموضوع بحيث يصح عنه الحكاية بالمحمول فالتصورات
غير متصفة بالمطابقة بهذا المعنى واما التصديقات فبعضها متصفة بها وبعضها بعدمها وانكان
عبارة عن وجود الشئ مطلقا ولو بعد اعتبار المعتبر فيتناول التصورات والتصديقات كلها صادقة
كانت او كاذبة لان الكاذبة ايضا متصفة بالمطابقة بذلك المعنى وانكان عبارة عن المبادي العالية
او عن وجود الشئ في حد ذاته من دون اعتبار المعتبر فهي تشمل التصورات باسرها لان كل متصور فهو ثابت
وموجود في نفس الامر لاتصافه فيها بمفهوم من المفهومات واقله الاتصاف بمفهوم المفهومية وما يتصف
بصفة في نفس الامر فهو موجود فيها ضرورة وجود الموصوف في ظرف الاتصاف وفيه ان الممتنع بالذات

متصفة بالمفهومية في نفس الامر فلا يصح عليها الحكم بالامتناع مع ان ذلك الاتصاف لا يستدعي
الموجودية فيها فلا يابا الامتناع عنها فكيف تشمل التصورات باسرها ولتلك الشبهة اجوبة لا تغني عن
الحق شيئا وتشمل للصادق من التصديقات لمطابقتها مع المحكي عنها في نفس الامر لا الكاذب منها
لعدم مطابقتها معه لان المعتبر فيها المطابقة مع المحكي عنه وقد وجدت في الاولى دون الثانية بخلاف التصورات
فانها ليست فيها الحكاية عن شيء فلا يعتبر في مطابقتها لنفس الامر الا ثبوت نفس هذا المفهوم في
نفسه او في المبادي العالية ولا يقال انها شاملة للتصديقات الكاذبة ايضا باعتبار ارتسامها
في المبادي اذ ليس ارتسامها فيها على سبيل الاذعان والتصديق بل على سبيل التصور المحض فقط فيصير
بهذا الاعتبار من قبيل التصورات فان قلت ان تبادر مطابقة الصورة لما هي صورة له من صورة الشيء
في التصورات مسلم لانها لم تقصد منها الحكاية عن الواقع واما في التصديقات فكلا لان المعتبر في مطابقة
الصورة التصديقية من حيث انها حكاية عن الواقع مطابقتها مع المحكي عنه فكيف يتبادر عن صورة الشيء
مطلقا كونها مطابقة لذي الصورة الا ترى انه اذا انتقش صورة في اللوح على انها حكاية عن زيد مثلا يعتبر
فيه المطابقة مع ما هي حكاية عنه والجهليات المركبة لما كانت من اقسام التصديقات فلا بد فيها من هذه المطابقة ولم
توجد فلا يشملها التعريف المشهور كما لا يشمل التصديقات الصادقة قلت سبب انه اذا نسبت الصورة
التصديقية بخصوصها من حيث انها حكاية عن الواقع الى الشيء المطابق بالفتح بان يقال هذه صورة
تصديقية يتبادر منه مطابقة الواقع والمحكي عنه واما اذا نسبت الصورة العلمية مطلقا تصورية كانت
او تصديقية اليه الى الشيء كما في التعريف المشهور فالمتبادر منه هو المعلوم وذو الصورة سواء كان محكيا
عنه اولا ولا تشكك في شموله للتصديقات باسرها فتامل قوله لانه يخرج عنه الا بعد ان يقال في الجواب
اما اورد المحقق رح على التعريف المشهور ان المراد بالعقل ههنا الذهن وهو يعم الحواس الباطنة لكونها
محلا لانطباع الصورة فانه ربما يطلق العقل على الذهن بمعنى مقابل الخارج فحينئذ لا كوجها للعدول

وفيه ان المتبادر من العقل القوة العاقلة لا الذهن والتعريف محمول على المعاني المتبادرة فذلك
القدر يكفي للعدول فان قلت اذا اريد بالعقل الذهن فحينئذ يخرج الادراك الذي يفيض على النفس من المبدأ
الفياض بتوسط الحواس الظاهرة التي هي شروط لفيضانه فان هذا الادراك انما هو بوجود المدرك
بالفتح في الخارج عند المدرك بالكسر وحضوره لديه من غير انطباع صورته فيه فيكون موجودا خارجيا لا ذهنيا
قلت ان مدركات الحواس الظاهرة ايضا قائمة بالقوى الباطنة كيف ومدركها حال الاحساس تنطبع
في الحس المشترك الذي هو قوة باطنة فانه ياخذ الصورة عن المادة حال كونها موجودة عند الحس الظاهر
لان الاخذ فعله والحس الظاهر انما هو آلة صرفة للاخذ فاذا زالت هذه الحالة التي هي حضورها عند الحس
الظاهر تزول تلك الصورة عنه اي عن الحس المشترك وتحصل الصورة في الخزانة التي هي الخيال فالادراك
بتوسط الحواس الظاهرة انما هو بانطباع صور المحسوسات في الحس المشترك دون وجودها في الخارج وفيه
ان ذلك انما هو عند غيبوبة المحسوس عن الحس الظاهر واما عند الحضور فكلا كيف ولم لا يجوز ان يحصل الادراك
بانطباع صورة المبصر مثلا في الجليدية ثم بجمع النور ويشهد عليه انه قد تعرض للحس المشترك آفة تعطله
وادراك الحواس الظاهرة باق بحاله فينبغي ان يراد بالذهن المشاعر مطلقا حتى يكون سالما عما يرد لا يقال
ان حضور المدرك ووجوده عند الحس الظاهر من دون الانطباع كاف للانكشاف كما هو عند الاشراقية
حيث قالوا ان الابصار مثلا علم حضوري بكيفية حضور المبصر عند الباصرة لان القوى الجسمانية لما كانت وجودها
بغيرها لم تكن شاعرة لا لذاتها ولا لغيرها فالمبصر وغيره من المحسوسات وان كانت حاضرة عند الحواس
الظاهرة لكنها غائبة عن القوة العاقلة فصورة المدرك ما لم تنطبع في القوى الظاهرة او الباطنة التي
هي محل انطباع صور الجزئيات المادية لم تكن مشعورا بها ولا منكشفة عندها فتدبر ثم كل واحد من هذه
الوجوه الثلاثة بانفرادها انما هو للعدول عن التعريف بحصول صورة الشيء في العقل كما يدل عليه قوله
لم نقل لان تحقق احدى المفاسد يكفي لترك الشيء لا للعدول عنه الى التعريف بالصورة الحاصلة عند العقل

واختياره والا يجب ان يصير المجموع وجها واحدا للاختيار لا لوجوهاثلثة بانفرادها لان الوجه الاول لا
يستدعي الا تبدل حصول الصورة بالصورة الحاصلة فقط والثاني ترك اضافة الصورة الى الشيء والثالث
تبديل لفظ العند في فبمجموع الثلثة يكون مقتضيا للاختيار الواحد ولا الاثنان منها قوله وهو مطلق الصورة
الخ هذا التعريف الحد للعلم شامل لجميع افراده على ما اختاره في هذا المقام لان التعميم التعب بقواعد الفن والتعريف
الاول ليس كذلك لانه يختص بعلم الممكن والعلم الحصولي كيف والحصول في العقل اي عن شعوره للواجب الحضوري
وهذا التعريف للمختار يعم علم الواجب والممكن والعلم الحضوري والحصولي والصورة الحاضرة عبارة عن
الصورة الموجودة عند المدرك وهي يعم الحضور والحصول ويحتمل ان يكون ذلك بيانا للتعريف الاول فان
الحضور والحصول وان لم يكن معناهما واحد التغاير بينهما بحسب المفهوم اذ الحضور عدم الغيبوبة والحصول هو الثبوت
لكن لكونهما متلازمين صارا كالمترادفين فصح بيان احدهما بالآخر ولا بعد في اطلاق الصورة على الحضور
العلمي لانه لان الشيء يسمى صورة من حيث الحضور العلمي الذي به الانكشاف انما لا من حيث الوجود الذهني
فقط كما يتوهم من كلام بعضهم حيث قال ان المتبادر من الصورة ما يقابل الصورة الخارجية من الصورة
العقلية ولذا يقال الاشياء في الخارج اعيان وفي العقل صورة ولا باس ايضا باطلاق العقل على
الواجب لان التعريف انما هو تعريف الفلاسفة وهم لا يتحاشون عن اطلاق العقل على ما يشمل الواجب سبحانه
حيث صرحوا بانه عقل وعاقل ومعقول وان لم يجوزه المتكلمون لعدم ورود الشرع به قوله سواء كانت
عين ماهيته الخ هذا التعميم شامل لافراد العلم كلها من الواجب والممكن والحضوري والحصولي ولا يخرج عنه فرد منه
اي من العلم فانه لا علم غير التصور بالكنه وغير غيره من العلم بالوجه وبكنهه وبوجهه فعلله اراد بالعينية في قوله
سواء كانت عين ماهيته عينية لا تكون مع الغيرية اصلا لا حقيقة ولا اعتبارا وذلك متحقق في التصور بالكنه
وبالغيرية غيرية تشمل الاعتبارية ايضا واراد بالتصور بالكنه ان تتمثل ماهية شيء في العقل وتنتقش فيه بحيث
تكون تلك الماهية مرآة لملاحظة ذلك الشيء فهذا المتمثل الذي هو صورة حاضرة عند المدرك عين ماهية الشيء

الذی قصد ادراکه ویلتفت الیه بالذات فینیته محضة بلا مرتبة وارادو بغیره التصور بالوجه والعلم بکنه الشیئ
والعلم بوجه الشیئ ففی العلم بالوجه وجهه للشیئ غیریته بالذات اذ لیس فیهما الا تمثل الوجه فی الذهن لکن التمثل
فی الاول من حیث المرآتیة وفی الثانی لا من هذه الحیثیة وایضا کان یکون الوجه مغایرا للماهیة الشیئ
مغایرة ذاتیة البتة وفی العلم بکنه الشیئ غیریته بالاعتبار لان نفس الشیئ المتمثلة فی الذهن الملحوظة من
حیث هی لا من حیث المرآتیة لشیئ آخر صورة اجمالیة مغایرة للماهیة التی هی صورة تفصیلیة مغایرة اعتباریة
کتمثل الانسان بنفسه فانه متحد مع ماهیته التی هی الحیوان الناطق ذاتا ومغایر اعتبارا کالفرق بین الحد
والمحدود بالاجمال والتفصیل وکان التصور الاحساسی والعلم التصدیقی والعلم الحضوری من جملة الاخیرین
اما التصور الاحساسی الذی هو عبارة عن الصورة المنطبعة فی الحواس الباطنة حال الاحساس فان کان المنطبع
فی هذا التصور هو الماهیة الملحوظة بالعوارض الکاشفة عن الشخص الخارجی ولا یقصد به الالتفات الی شیئ آخر
فهو العلم بکنه الشیئ وان کان هیئة مخصوصة مرکبة من الشکل والمقدار واللون وغیرها فهو بوجه لان المنطبع
علی هذا التقدیر وجه الماهیة لا نفسها ولا یکون ذلک من قبیل الاولین لانهما من اقسام النظریات والمحسوسات
بحسن ظاهرا او باطن بدیهیة واما العلم التصدیقی فلان المراد بالتصدیق ههنا نفس القضیة المصدق بها اعنی
الهیئة الترکیبیة المعروضة للکیفیة الاذعانیة ولا ریب فی ان العلم المتعلق بها علم بکنه الشیئ لا بالکنه لان
الصورة الحاصلة منها ما ینکشف بها نفس القضیة من غیر ان تکون مرآة لانکشافها ولا یراد به الکیفیة
الاذعانیة وان کان العلم المتعلق بها علما بکنهها ایضا لانها داخلة فی الحضوری فلا فائدة فی عدها قسما برأسه واما
العلم الحضوری فلکونه عبارة عن حضور الصورة الخارجیة عند المدرک من دون ان یکون مرآة لشیئ آخر یکون من
قبیل العلم بکنهه علی ما یظهر بالتامل الصادق فالصورة المتمثلة فی التصور بالکنه عین ماهیة المدرک ای عین ماهیة
ما یقصد ادراکه ویلتفت الیه بالذات من دون تغایر اصلا فی غیره من علم الشیئ بالوجه وبکنهه وبوجهه
غیرها ولو بالاعتبار فی البعض هو العلم بکنهه وبالذات فی بعض آخر کما فی العلم بالوجه وبوجهه علی ما تقدم تفصیله

الا ترى ان الحيوان الناطق المتمثل في الذهن من حيث المرآتية عين ماهية الانسان من غير تغاير لا ذاتا
ولا اعتبارا فان ماهية الشيء عبارة عن حقيقته المقولة في جواب ما هو الكلية المعقولة الحاصلة في القوة العاقلة
من حيث هي كلية ومعقولة وانما فسرنا الحقيقة بالمقول في جواب ما هو لا بما به الشيء هو هو لئلا يرد به ان ما به الشيء
هو هو في الانسان امر مجمل حاصل من اتحاد الجنس والفصل وهو غير الصورة التفصيلية بالاعتبار فكيف
الاتحاد بينهما ذاتا واعتبارا ووجه عدم الورود ان الحقيقة قد تطلق على ما يقال في جواب ما هو والكلية
المعقولة صفة كاشفة لها فالصورة التفصيلية التي هي عبارة عن الحد تصح ان تكون ماهية للنوع وصورة
النوع ماهية للتشخص بهذا المعنى لكونهما مقولين في جواب ما هو فعلم النوع بالحد وعلم التشخص بالنوع اذا كانا
مرآتين لتصورهما علم بالكنه واما الجنس فقط فانه وان صح وقوعه في جواب ما هو لكنه لا يقع في الجواب في السؤال
عن امر واحد وهو المراد ههنا فلا يكون علم النوع بالجنس اذا جعل مرآة له علما بالكنه فافهم والايراد بانه قد
يحصل في التصور بكنه الشيء الحيوان الناطق من دون ان يكون مرآة لملاحظة ذي الماهية وهو بعينه ماهية
الانسان فكيف يكون الحاصل مغايرا للماهية بالاعتبار ليس بشيء لان تمثل الحيوان الناطق من دون اعتبار
المرآتية ليس علما للانسان حتى يورد بعدم كونه مغايرا للماهية بل علم للحيوان الناطق نفسه من دون ان يلاحظ
ان الحيوان جنس والناطق فصل ومن الظاهر انه لا ماهية له الا ذاتياته وهي مغايرة له بالاعتبار وغاية
الحيثية ان الماهية لا تطلق على الحقيقة الكلية الا بالنظر الى كونها كلية ومعقولة من غير اعتبار الوجود الخارجي
بخلاف الحقيقة فانها هي الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي الا ترى انه يقال ماهية العنقاء لا حقيقتها وفيه
بعد نظر من وجهين الاول ان الصورة الحاصلة في التصور بالكنه متعينة بالتعين الذهني من حيث اتصافها
بالعوارض الذهنية ومن المعلوم انها ليست عين الماهية المدرك عينية محضة بل مغايرة لها ولو بالاعتبار
ولا يحمل على ارادة الشيء من حيث هو من الصورة واثبات عينيته للماهية لان الكلام في الصورة العلمية
المكتنفة بالعوارض الذهنية لا في الصورة المجردة عنها والثاني ان الانواع البسيطة الذهنية ليست لها

ماهيته بالمعنى المذكور حتى يحكم بكون الصورة عليها او غيرها فلا يشملها هذا الترديد وابداع الماهية التقديرية بان لو قدر لها ماهية معقولة تكون عنها تكلف بحت يابى عنه الطبع السليم ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام ان القوم ومنهم المحشي المحقق رح لا يفرقون بين العلم بالكنه وبكنهه ويطلقون كلا منهما على تحصيل ماهية الشيء بمعنى ما به الشيء هو هو سواء كان مرآة للشيء او لا وكذلك لا فرق عندهم في العلم بالوجه وبوجهه حيث يطلقونهما على ما لا يحصل فيه الماهية بالمعنى المذكور بل يحصل وجه ومن وجوههما على سبيل المرآتية او غيرها ومن الظاهر انه لا حاجة على ذلك التقدير الى ما ارتكبه المحشي المدقق رح في توجيه كلام المحقق رح من التكلفات البعيدة ولا اعتبار على كلامه اصلا حيث قال سواء كانت عين ماهيته وهو في التصور بالكنه او غيرها وهو في غيره لان المراد بالتصور بالكنه ما يشمل التصور بكنه الشيء وبالعينية العينية بالذات فقط وبالغيرية الغيرية بالذات فقط ولا يصير هذا التعميم عين التعميم الثاني لان المعتبر فيه العينية ذاتا واعتبارا وحينئذ لا ريب في شمول الشق الاول من الترديد للعلم الحضوري والاحساسي والتصديقي والكليات والجزئيات البسيطة والمركبة المجملة والمفصلة فتامل وتحقيق المقام في تعريف العلوم الاربعة وامتياز كل منها عن الآخر ان الصورة العلمية من الشيء في الذهن قد تكون آلة للالتفات الى ذلك الشيء المعلوم قصدا وبالذات ومرآة لملاحظته وهي تنقسم الى تصورين التصور بالكنه والتصور بالوجه فان المرآة والمرئي ان كانا متحدين بالذات والحقيقة بان تكون المرآة تمام ماهيته ما هي مرآة له ومتغايرين بالاعتبار بناء على التغاير بين الحد والمحدود بالاجمال والتفصيل فالتصور بالكنه كتصور الانسان بالحيوان الناطق بان يجعل مرآة لملاحظته وحينئذ لا ينتقض بالحد الناقص اذا جعل مرآة لتحصيل المحدود فانه مع كونه متحدا مع المحدود واتحادا ذاتيا بحسب الجعل والوجود ليس علما بالكنه لانه ليس تمام ماهيته ما هي مرآة له وان كانا بالعكس بان يكونا متغايرين ذاتا ومتحدين اعتبارا فالتصور بالوجه كتصور الانسان بالضاحك الذي هو عرضي له بان يجعل آلة للالتفات اليه وقد تكون مرآة لملاحظته ولا يلتفت بها الى شيء آخر وهي ايضا تنقسم الى قسمين العلم بكنه الشيء والعلم بوجه الشيء فان العلم ان تعلق بالشيء

من حيث هو مقصود بالالتفات والادراك وملحوظ بنفسه لا من حيث انه يكون مرآة لملاحظة شيء آخر فالعلم
بكنه الشيء كتعلقه بنفس الانسان بالحيوان الناطق لا من حيث المرآتية وان تعلق بوجه من وجوهه
من حيث هو وجه من غير ان يجعل مرآة لملاحظة فالعلم بوجه الشيء كتعلقه بالضاحك من حيث انه ضاحك لا من حيث انه مرآة
لتحصيله فتامل فان هذا التحقيق لعلك لا تجده في غير ذلك التعليق وفيه ان الوجه في العلم بوجه الشيء اما ان يكون
متصورا من حيث المرآتية لذلك الشيء او لا من هذه الحيثية بل من حيث الوجهية فقط بان لم يجعل مرآة
لكما يشير اليه قوله من حيث هو وجه او متصورا لا من هذه الحيثية ايضا بان يتصور نفسه من دون ان ينسب
الى شيء اصلا لا بالمرآتية ولا بالوجهية فعلى الاول علم بالوجه لا بالوجه كما لا يخفى وعلى الثاني والثالث ان
ذلك القسم ممتازا عن العلم بالوجه بان الوجه في هذا القسم حاصل وملتفت اليه بالذات وانما الالتفات
الى ذي الوجه بالعرض وفي العلم بالوجه حاصل بالذات وملتفت اليه بالعرض ولم يقصد فيه الالتفات
بالذات الا الى ذي الوجه لكن يختل الحصر في الاربعة لجريان هذا الاحتمال في الذاتيات ايضا بان يقال ان
تعلق العلم بها ان كان من حيث المرآتية بان تكون حاصلة بالذات ملتفتا اليها بالعرض فهو العلم
بالكنه وان كان لا من هذه الحيثية بل من حيث الكنهية فقط بان تكون حاصلة وملتفتا اليها بالذات
وليس الالتفات الى ذي الكنه الا بالعرض فهو قسم آخر وعلى الثالث علم بكنه الشيء لا بالشيء ما لم يلتفت
اليه ولم يلاحظ بان الوجه وجه له لم يعلم منه ذلك الشيء فيكون العلم مقصورا على نفس ذلك الوجه وما هو لا
العلم بكنه الشيء فتامل **قوله** سواء كانت تلك الصورة الخ هذا تعميم ثان من التعميمات الاربعة والفرق بينه و
بين الاول ان الاول اعتبر فيه العينية والغيرية لماهية المدرك وفي هذا للصورة الخارجية منه والحاصل ان العلم
في العلم الحضوري نفس الصورة الخارجية من غير تغاير اصلا وفي الحصولي غيرها ولو بالاعتبار نقل عنه رحمه الله تعالى
ان علم العلم الحصولي علم حضوري لتعلقه بنفس هذا العلم كما تبين في موضعه من ان علم النفس بذاتها وصفاتها
الانضمامية علم حضوري ومن الظاهر ان الصورة العلمية التي هي علم حصولي صفة من صفاتها لقيامها بها

فيكون علم المتعلق بها حضوريا ايضا لا حصوليا لحضورها عند النفس من غير حاجة الى تحصيل صورة اخرى في انكشافها

لكن لما كانت هذه الصورة التي هي علم حصولي وموجود ذهني معلومة للحضوري وموجودة خارجية بحكم

عينية العلم الحضوري للصورة الخارجية فيلزم ان يكون الصورة الواحدة خارجية وغير خارجية معا و

هو محال والجواب عنه انه لا يخفى ان الصورة العلمية الحاصلة في الذهن من حيث انها صورة علمية حاصلة

في الذهن ومكتنفة بالعوارض الذهنية من الموجودات الخارجية اذ لها وجود بحذو حذو الوجود الخارجي

في ترتب الآثار عليه من الالم والسرور والانكشاف وغيرها فالمراد بالوجود الخارجي ههنا اي في معلوم الحضوري

ما يشمل هذا النحو من الوجود فلا تكون غير خارجية والحاصل ان المراد بعينية الحضوري للصورة الخارجية عينية

للمعلوم الموجود بالوجود الاصلي سواء كان موجودا بنفسه او قائما بالذهن وغيرية الحصولي للصورة الخارجية غيرية للمعلوم

الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية بحسب الوجود والتشخص وتفصيل المقام وتحقيقه ان ههنا ثلثة اعتبارات

الاول اعتبار الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض كلها ذهنية كانت او خارجية وليس المراد

به الماهية الكلية فقط بل ما يشمل الهوية ايضا ليتناول معلوم العلم الاحساسي والخيالي اذ المعلوم بالذات

فيهما هو الهوية المعراة عن العوارض الحسية والخيالية والعلم هو الهوية المعروضة لها والثاني اعتباره

من حيث العوارض الخارجية والثالث اعتباره من حيث العوارض الذهنية واذا عرفت ذلك فالشيء

بالاعتبار الاول اي من حيث هو معلوم بالعلم الحصولي بالذات لحصول صورته العلمية التي هي مرآة لمشاهدته

ومبدأ لانكشافه في الذهن كذلك وموجود في الخارج والذهن لحصوله في الخارج بنفسه مخلوطا بالعوارض الخارجية

وفي الذهن بصورته واثره المنتزع منه المتحد معه والشيء بالاعتبار الثاني من حيث العوارض الخارجية معلوم

بالعلم الحصولي بالعرض لاتحاده مع المعلوم بالذات هو الشيء من حيث هو ولا يصلح للمعلومية بالذات لتحقق

العلم عند انتفائه والمعلوم بالذات لا بد من تحققه عند تحقق العلم للاستلزام بينهما وجودا وعدما كيف

لا والعلم هو صفة ذات اضافة لازمة لا بد له من معلوم يلزم من انتفائه انتفاء العلم فلا يكون في تلك معلوما

بالذات واما المعلوم بالذات هو الشيء من حيث هو هو لا بمعنى ان الصورة الخارجية وبقي مادام
العلم باقيا موجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه وكون الحيثية في اللحاظ فقط دون الملحوظ حتى يكون المركب
من الامر الاعتباري اعتباريا لا موجودا خارجيا والشيء بالاعتبار الثالث اي من حيث العوارض الذهنية علم
حصولي لكونه صورة ذهنية للاعتبار الاول وعلمه علم حضوري متعلق بنفس هذا العلم وذلك العلم الحصولي
معلوم بالعلم الحضوري لكونه صفة قائمة بالنفس وعلمها بذاتها وصفاتها علم حضوري لحضوره بنفسه وعدم
افتقاره الى تحصيل صورة اخرى كما تبين في موضعه وموجود في الخارج ملحوظا بالعوارض الذهنية
بان الحيثية في اللحاظ فقط لا مخلوطا بها بان تكون الحيثية جزءا منه حتى يلزم من اعتباريته لترتب الكاشفية
والمكتسبية والانكشاف وغيرها من الآثار الخارجية عليه وكل ما يترتب عليه الآثار الخارجية فهو موجود خارجي
واتصاف الذهن بالعلم ليس اتصافا انضماميا حتى يلزم كون الذهني الذي هو الموصوف في ذهن آخر لضرورة
تحقق الحاشيتين في ظرف الاتصاف بل يكون اتصافه به اتصافا انضماميا خارجيا لكونه مصداقا للقضية
الخارجية التي هي قولنا الذهن عالم وهو مما يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج كيف والموصوف
الذي هو الذهن في الخارج بحيث ينضم اليه صفة العلم فيه فثبت كون العلم الذي هو الصورة المكتنفة بالعوارض
الذهنية موجودا خارجيا بهذا الاعتبار وهو المطلوب وبهذا التفصيل ظهر لك ان المعلوم بالذات
في العلم الحصولي الذي هو الشيء المكتنف بالعوارض الذهنية هو الاعتبار الاول اعني الشيء من حيث هو لا الصورة
الخارجي الملحوظ مع العوارض الخارجية لانتفائه مع بقاء العلم ولا الصورة الذهنية من حيث انها صورة
ذهنية لان هذه الصورة علم لا معلوم وان العلم الحصولي علم حقيقي لمعلومه ومبدأ لانكشافه كالحضوري ومن
خصص العلم الحقيقي بالعلم الحضوري فكأنه توهم ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي هو العين الخارجي الذي
ينتفي ويبقى العلم بحاله مع ان الامر ليس كما توهم لان المعلوم بالذات هو الشيء من حيث هو كما عرفت
وقال بعض الاعلام ان الحصولي احق بكونه حقيقيا من الحضوري لان الاول ما ينكشف به ان المعلوم جوهر ام عرض

[illegible] محمد حسن [illegible]

مجرداً أو مادياً مركباً أو بسيطاً أو غير ذلك بخلاف الثاني لأن الحضوري مطلقاً لا يكفي بانكشاف هذه الأمور
والا لم يحتج في اثبات بساطة النفس وتجردها الى دليل وايضاً يظهر لك من كون المعلوم في الحضوري هو الشيء
من حيث هو ان العلم والمعلوم في العلم الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار لان الشيء لما كان
في مرتبة المعرفة معلوماً وبحسب الخلط عالماً فلا تغاير بينهما الا بحسب الاعتبار كما انهما في العلم الحضوري متحدان
ذاتاً واعتباراً لان العلم فيه هو المعلوم من غير تغاير اصلاً ومن ظن هو الفاضل الباغنوي ان التغاير
ميرزا جان شيرازي رح
بينهما في الحصولي بالذات حيث قال ان مجموع المعروض والعوارض الذهنية علم والمعروض فقط معلوم
اذ المعلوم على ذلك التقدير جزء للعلم والجزء مغاير للكل ذاتاً فيلزم عليه حينئذ ان ما يصدق عليه الكيفية
العلمية لا يكون حقيقة احدية محصلة لامتناع التركيب الحقيقي الذي هو عبارة من ان يكون بين اجزائه وحدة
حقيقية تترتب عليه وحدة الوجود بالذات من مقولتين متباينتين لان المعلوم ان كان جوهراً فيكون العلم المتعلق
به مركباً من الجوهر والعرض وان كان عرضاً فهو من مقولة والعارض من مقولة اخرى والمركب من المقولات المختلفة
حقيقة اعتبارية لا حقيقة احدية متاصلة لان المركب الحقيقي مما لابد فيه من التناسب بين اجزائه وانت
تعلم ان ذلك المنع انما يتم على رأي المشائين القائلين بعدم جواز التركيب من مقولات متباينة اما على
مذهب الاشراقيين المجوزين لهذا التركيب فكلا وههنا كلام ليس هذا المقام مقامه مع ان مناط الانكشاف
هو ان يحصل المعروض المتشخص بالتشخص الذهني فقط لان الامر المتصف به النفس كاف في احضار المعلوم
وانكشاف هويته وانما صار هذا التشخص علماً دون الشيء من حيث هو لانه ليس من صفات النفس حتى يكون
كافياً في الانكشاف فحينئذ لا حاجة الى ان يحصل مجموع المعروض والعوارض على ما يشهد به الضرورة لان
العوارض مما لا دخل لها في التشخص كيف ولو حصل وجود هذا التشخص في الذهن وفرض خالياً عن العوارض
لتحقق الانكشاف فالان التشخص لما لم يتصور وجوده بدونها فصارت لازمة له ومن زعم هو المحقق
الطوسي لا الدواني كما قيل ان التغاير بينهما في الحضوري تغاير اعتباري كتغاير المعالج والمعالج كما في الحصولي

[illegible]

حيث قال في شرح الاشارات ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وبغير ذاتنا بنحو من الاعتبار والشيء الواحد
قد يكون له اعتبارات لا تنقطع مادام المعتبر يعتبره ومثل بالمعالج لنفسه والحاصل ان النفس من حيث
كونها عالمة بنفسها وقيام صفة العلم بها عالم وعالم ومن حيث وقوع هذه الصفة عليها وتعلقها
بها معلوم كما ان الطبيب من حيث التأثير والتدبير في دفع امراضها النفسانية معالج ومن حيث تأثرها معالج
فقد اشتبه عليه التغاير الذي هو في مصداق تحققهما كما في المعالج والمعالج لان مصداق الاول هو القوة
الفعلية والثاني القوة الانفعالية بالتغاير الذي بعد تحققهما كما في الحضوري فان مصداق العلم فيه
هو مصداق المعلوم من دون حيثية زائدة لا في العلم ولا في المعلوم والا لكان العلم به حصوليا لا حضوريا
وما يوجد فيه من التغاير باعتبار وصف العلم والمعلومية فهو بعد تحققهما ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام
فانه من مزال الاقدام وبفضل الله سبحانه وتوفيقه التثبت والاعتصام **قوله** سواء كانت عين المدرك اي
المدرك وبعلم الباري عز شانه علم الاجمالي الذي هو صفة الكمال وعين الذات وما هو الا بمعنى مبدأ الانكشاف
فذاته الواحدة البسيطة كافية في انكشاف جميع الاشياء وتميزها عنده انكشافا تاما بحيث لا يعزب
من علمه مثقال ذرة ويكون كالصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء فينطوي علمه تعالى بذاته علم الجائزات
كلها موجودة كانت او معدومة لا كانطواء النواة على الشجر لان انطواءها ليس الا بمعنى استعداد
النواة لقبول صور الاجزاء الشجرية وعلمه سبحانه فعلي من جميع الوجوه ليس له حالة منتظرة وما سمي اجماليا الا
باعتبار ان الامر الواحد البسيط كاشف للاشياء الكثيرة كما ان المجمل كاشف لها الا انه مجمل حقيقة كما ان
المحدود بالنسبة الى الحد واجمال الصورة البسيطة المنحلة الى الاشياء الكثيرة حتى يلزم التكثر وعدم التميز
كاجمال المخطور بالبال عند المخاطبة لانه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة منه والحاصل ان علمه تعالى الاجمالي
المتعلق بذاته عين المعلوم المدرك بالفتح فيكون عالما وعلما ومعلوما وعلمه الاجمالي المتعلق بسلسلة الممكنات
غير ولكن عينه المدرك المعلوم مغايرة ذاتية ضرورة ان علمه الحقيقي الاجمالي المتعلق بذاته وبغيره عينه تعالى فلو كان

بين المدرك ايضا فيما تعلق بالممكنات لزم اتحاد الواجب والممكن وهو محال ومما ينبغي ان يعلم انه النحو

من العلم ليس حضوريا ولا حصوليا لان المتقدم ليا هو العلم المتحد مع المعلوم بالذات واما الذي هو غيره فكلا

كيف وانه ليس بحضور صورة المعلوم فلا حصوليا بل حضوريا هو جاعل لها ولذا خص المحشي المدقق رح فيما

سياتي العلم التفصيلي بالحضوري وحينئذ لا يرد ان الحضوري عين المعلوم فكيف يصير غيره حتى يصح الترديد

فلا حاجة الى ما اجاب عنه بعض الاعاظم ان المعلوم بالذات هو ذاته المتحدة معه والممكنات معلومات بالعرض

فلا يضر عدم عينيتها مع العلم فتدبر وهذا التعميم ليس عين التعميم الاول ولا عين التعميم الثاني كما يتوهم من كلام

بعض المحشين حيث قال ان المدرك ههنا بكسر الراء ولا يجوز فتحها لاستلزام رجوع هذا التعميم الى احد التعميمين

الاولين مع انه يابى عنه المثال المذكور فمن جوز فيه الفتح لم يكن مدركا انتهى فان المراد بالغيرية ههنا

غيرية بالذات اذ علمه الاجمالي الذي هو عينه سبحانه مغاير للممكنات المدركة مغايرة ذاتية لئلا يلزم اتحاد

الواجب بالممكن وفي التعميم الاول والثاني ما يشتمل المغايرة الاعتبارية اما في الاول فبالنظر الى التصور

بكنه الشيء وبالوجه وبوجه الشيء وفي الثاني فباعتبار ان الصورة الحاصلة في الحصولي مغايرة للصورة

الخارجية بالذات كما في التصور بالوجه وبوجهه او بالاعتبار كما في التصور بالكنه وبكنهه على ان بينه وبين

الاول فرقا بينا بوجه آخر حيث اخذ ههنا ماهية المدرك وههنا نفسه ولم يتعرض المحشي المدقق عن التعميم

الاول لظهور الفرق وعدم الاشتباه بخلاف الثاني فهاكه اذا قرئ المدرك بالفتح واما اذا قرئ

بالكسر فلا يخلو عن حزازة والحزازة بفتح الحاء المهملة والزائين المعجمتين وجع القلب وهو كناية عن الاضطراب

لانه ان اريد بها العلم التفصيلي في كلا الشقين فلا خصوصية بعلم الواجب تعالى لكونه عين الذات في علمه بذاته

وغير الذات في علمه بغيره بل علم الممكن كعلمنا بانفسنا وعلمنا بغيرنا ايضا كذلك الا ان يحمل على التمثيل لا على

بيان المصداق حتى يلزم الحصر التخصيص وان اريد بها العلم الاجمالي في كليهما فعلمه سبحانه بسلسلة الممكنات

عينه لانه هو مبدأ الانكشاف لا غيره والا لزم الاستكمال وزيادة صفة العلم عليه وارادة العلم الاجمالي

فی الشق الاول والتفصیلی فی الثانی کما زعم مما لا یساعده السیاق لعدم التعمیم بالنظر الی شیئ واحد ثم
للواجب تعالی علمین علما اجمالیا و علما تفصیلیا اما العلم الاجمالی فهو متحقق قبل ایجاد العالم وافاضة
الوجود علیه ومتعلق بکل شیئ موجودا کان او معدوما ومبدأ للعلم التفصیلی الذی هو بعد ایجاده و
خلاق للصور الذهنیة والخارجیة بحیث یتمیز به جمیع الحقایق والاشیاء ولا یغادر صغیرة ولا کبیرة الا
احصاها ویعضدک علی فهمه مشاهدة حال البناء فانه یتصور صورة البناء اولا قبل الاخذ فی الفعل
ثم یفعل علی حسب التصور وما هو الا العلم الحقیقی القدیم البسیط الذی لیس فیه تکثر اصلا وصفة الکمال وعین
الذات وفیه نظر من وجوه الاول ان الشیئ لا یتمیز ولا یصح تعلق العلم به بدون ان یکون له نحو من
الثبوت لانه نسبة تقتضی وجود المنتسبین فکیف یعقل انتسابه الی المعدوم الصرف وبای شیئ تمیزه
وکونه معلوما متمیزا حال العدم ضروری البطلان واجیب عنه بان الفلاسفة قایلون بالقدم الدهری
فالعالم کله قدیم عندهم والزمان مع ما فیه موجود ازلی حاضر عنده تعالی والاعدام غیبوبات زمانیة
فلا عدم عندهم للاشیاء حقیقة والثانی ان الواحد البسیط من کل وجه لا یصیر منشاء للانکشاف
الکثیر کما لا یجوز کونه مصدرا له وصحة منشائیته بحسب الجهات والاعتبارات مفض الی کون الجهات
مناطا للانکشاف وذلک مع انه مستلزم للتکثر والاستکمال لا یفی بالمقصود لان المفروض منشائیة
الذات من حیث هی لا من حیث الجهات وقیاسه علی الصفات بان الواحد بما هو واحد کما هو مبدأ للقدرة و
الارادة وغیرهما کذلک یجوز ان یکون منشاء للانکشاف الامور الکثیرة علی التفصیل قیاس مع الفارق
لانها عین الذات وهذه الامور مباینة لها والثالث ان ذاته سبحانه مباین للذوات الجایزات تباینا
ذاتیا والمباین لا یصیر مبدأ لانکشاف المباین لاقتضائه الاتحاد والجواب ان الاتحاد لا یجب للانکشاف
بل یکفیه خصوصیة ما ومن البین ان ما للعالم بنقیره وقطمیره مستند الیه جل مجده بالمعلولیة وذلک القدر من
الاستناد والارتباط یکاف فی التمیز والانکشاف وقد اثر المحشی المدقق ره مسلکا آخر لدفع هذا الاعضال

حيث قال وتحقيقه على ما الهمني ربي بفضله وهو ان للممكن جهتين جهة الوجود المطلقة والفعلية وجهة العدم
المطلقة واللافعلية لاستواء النسبة اليهما وهو لما كان بحسب الجهة الثانية لا يصلح ان يتعلق به العلم فانه
يستدعي ان يكون المعلوم موجودا متميزا والممكن بهذه الجهة معدوم محض فالجهة التي بحسبها يتعلق به العلم
انما هي الجهة الاولى لعدم الواسطة بينهما وهي راجعة اليه سبحانه لان وجود الممكن هو لاشيئيته وجود الواجب
وبيانه ان الوجود الذي هو مناط الموجودية ومصدر للآثار جزئي حقيقي بسيط منحصر في ذاته سبحانه
وعين الحقيقة الحقة ولا وجود للممكنات الا بالانتساب اليه فكانها اظلال واثار له فالواجب
موجود بالذات والممكنات موجودة بوجوده وليس لها وجود وراء هذا الوجود وباعتبار نسبتها
الى الوجود الحقيقي الواجبي يحمل عليها الوجود ويقال انها موجودة كما يقال للماء باعتبار النسبة
الى الشمس انه مشمس كما ذهب اليه اهل التحقيق من الصوفية والحكماء وقال في الحاشية قد سنح لي
على ان وجود الممكن وجود قائم بذاته وواجب لذاته دليل شريف وهو انه لو كان وجود الممكن قائما
به فاما ان يكون اتصافه به اتصافا انضماميا او اتصافا انتزاعيا وعلى الاول يلزم ان يكون قبل الوجود
موجودا ضرورة ان الاتصاف الانضمامي يتوقف على وجود الموصوف وعلى الثاني لا بد له من منشا
الانتزاع وهو وجود حقيقي فينتقل الكلام اليه وبهذا الدليل يثبت كثير من المطالب العالية كعينية
الوجود في الواجب تعالى واختصاص الايجاد به جل وعلا وشمول علمه وقدرته تعالى شانه انتهى تفصيله
ان الوجود وجودان مصدري وحقيقي اما المصدري فهو انتزاعي بلا نزاع والكلام ليس فيه واما الحقيقي الذي
هو مناط الموجودية للاشياء في الواقع ومصدر للآثار فهو ليس انتزاعيا والا فلا بد له من منشا وذلك
المنشا اما موجود عيني او منتزع عقلي لان الانتزاعيات لا بد لها من منشا حافظ لواقعيتها فهذا هو
الوجود الحقيقي لكونه مناط الموجودية وذلك الامر العيني اما عين الحقيقة الممكنة او جزؤها او خارج عنها فعلى
الاولين يلزم كون الجزئي كليا لان هذا الوجود وجود خاص مساوق للتشخص لعدم تخلف احدهما عن الآخر

في مرتبة من المراتب وعلى الثالث اما صفة انضمامية فعلى الاول يجب ان يتحقق ممكن
قبل تحققه لتقدم وجود المنضم اليه على المنضم وحينئذ اما يلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان السابق عين
اللاحق او التسلسل ان كان غيره فان قيل لم لا يجوز ان يكون هذا الانضمام كانضمام الفصل الى الجنس
حتى لا يستوجب الموجودية قبل الوجود قلنا يرجع هذا النحو الى الجزئية وقد سبق بطلانها وعلى الثاني يجب
ان يكون ذلك الامر المنفصل مقدما على حقيقة الممكن لا متاخرا عنها لاستيجاب تقدم المناط على المنوط
وما هو الا الواجب جل شانه فهو المطلوب لان مصداقه هو نفس ذاته سبحانه وهذا هو المراد بالعينية والاختصاص
الايجادي بجعل مجده متحقق باسناد الكل اليه ولما ادعيت ان فعلية الممكنات ووجودها هو وجوده تعالى
بانتسابها اليه وحضور ذاته عنده هو بعينه حضور الوجود المتعلق بالممكنات فعلمه تعالى لذاته الحقة
بحسب وجوده لنفسه هو العلم بالممكنات لان علمها منطو في علمه بذاته بحيث لا يعزب عنه شيء منها فثبت الشمول
ولا يلزم حينئذ تعلق العلم بالمعدوم وعدم التميز ولا انكشاف المباين بالمباين وفيه نظر من وجوه الاول
ان عينيته وجود الواجب للممكنات تستوجب امتناع العدم عليها كامتناعه على الواجب والثاني انه يستدعي
حمل بعضها على بعض لاتحادها في الوجود والجواب عنها بان الواجب عز مجده بنفسه علة للعقل الاول
وعلته لغيره من الاشياء لا يكون الا بالحيثيات والاعتبارات التي بها يكون مناطا للوجود فعدم
الممكنات انما هو بانعدامها ولما كانت الجهات متغايرة فلا يمكن حمل بعضها على بعض لاقتضاء الاتحاد
ليس بشيء لان هذه الحيثيات ان كانت قديمة فيلزم المحذور وان كانت حادثة فلم تكن العالم في الازل
فيلزم تعلق العلم بالمعدوم ويعود الاشكال ويمكن الجواب عن لزوم الحمل بان مناطه هو الاتحاد في الوجود
مع الاتحاد في الاشارة الحسية والممكنات وان تحقق فيها الاتحاد بحسب الوجود لكن الاتحاد بحسب الاشارة منتف
والثالث بان الوجود الخاص والتشخص متساويان فان لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر في مرتبة من المراتب
الواقعية كما صرح به المحشي المدقق رحمه الله في بعض حواشيه فيلزم كون الممكنات كلها متشخصة بتشخص ...

بعض وبين جواب بان لوحها مستخصة بشخص واحد باعتبار انتساب تشخصاتها الظلية الى الشخص والعدد وسط
ما لا يقبل التشابه وانما التشابه لو لم يكن لها تشخصات ظلية منتسبة الى التشخص الواحد الحقيقي لا يحتاج
رفع امتياز بعضها عن بعض واما اذا كانت فهي كافية في الامتياز فالوحدة فيها باعتبار الانتساب
والتعدد بالنظر الى تشخصاتها الظلية فتامل وقد بقي بعد خبايا في الزوايا لولا مخافة الاطناب لبينتها
ولعينك على فهم ذلك التحقيق حال الاوصاف الانتزاعية مع موصوفاتها ومناشي انتزاعها فان لها
وجودا بحسب حال الموصوفات بان وجودها في انفسها بحيث يصح انتزاع الاوصاف عنها وهو بحذوه حذو
الوجود الخارجي للاوصاف العينية في ترتب الاثار وهو منشاء الاتصاف وبحسبه الامتياز بينها وبين موصوفاتها
لا نظرا الى وجوداتها في وجود المناشي واتحادها معه فكان هذه الاوصاف موجودة بوجود المناشي كذلك
الممكنات موجودة بعين وجوده سبحانه واما العلم التفصيلي الذي بعد ايجاد الاشياء فهو علم زايد عليه تعالى
وليس من صفاته الكمالية بل من لوازم وجود الممكن مطابق لعلمه الازلي الفعلي حضوري بالموجودات الخارجية
وبالصورة الذهنية العلوية والسفلية سواء كان الحضور بنفس ذواتها كما في الجواهر او بتبعية المحال كما في الاعراض
لاتحاد العلم والمعلوم فيه من كل وجه فتامل لعله يحتاج الى تجريد الذهن عن اغشية الوهم وتدقيق النظر وقد
زدنا على ذلك في تعليقات شرح التجريد ولعمري ان ذلك المقام مما كلت فيه مطايا الافكار وزلت فيه اقدام
العلماء اولي الايدي والابصار ولا ينكشف حق الانكشاف الا لمن اتى الله بقلب سليم وذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء وهو ذو الفضل العظيم **قوله** وقد يخص الخ اي قد يخص العلم الذي هو مورد التقسيم الى البديهي
والنظري بالعلم الحصولي او لا ثم يخص العلم الحصولي بالحادث او يخص العلم بالعلم الحادث او لا ثم يخص
العلم الحادث بالحصولي وذلك لان التعليل يجري بان الانقسام اليهما يقتضي تخصيص العلم بكليهما كما سياتي
وهو لا يحصل على احد هذين النحوين من التخصيص بناء على ان بينهما العموم والخصوص من وجه لتحققهما في علمنا
بالاشياء الغائبة عنا بحصول صورها فينا ووجودها [illegible]

العقول بها لانه حصولي مفتقر الى تحصيل صورها وليس كالوث تبريتها عن الحدوث والتغير وبالعكس
في علمنا بانفسنا فانه حضوري حادث فعموم الحصولي يقتضي التخصيص بالحادث وعموم الحادث يستدعي
التقييد بالحصولي فتدبر **قوله** معللا بان الحاصل ان العلم الحضوري مطلقا قديما كان كعلم الواجب تعالى شانه
بذاته وبغيره كعلم العقول بذواتها او حادثا كعلمنا بانفسنا والعلم الحصولي القديم كعلم العقول بالممكنات
لا يتصفان بالبداهة والنظرية المتقابلين بالتقابل المصطلح لعدم اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة
بالذات فان التقابل بينهما اما تقابل التضاد ان فسرت البديهة بما يغني عن النظر وصارت وجودية كالكسبية
المفسرة بما يتوقف عليه او تقابل عدم ملكة ان فسرت بما لا يتوقف على النظر وكانت الملكة هي الكسبية لا تقابل
التضايف لعدم توقف تعقل احدهما على تعقل الآخر ولا الايجاب والسلب المقتضيين لعدم جواز ارتفاعهما
معا عن موضوع ما اذ الاعيان الخارجية ليست بديهية ولا نظرية ولما اشترط في التضاد صلوح محل احد
المتقابلين للاتصاف بالآخر على التعاقب وفي العدم والملكة صلاحية موضوع العدمي للاتصاف بالوجودي
فلا يتصور اتصافهما بالبديهة كما لا يمكن الاتصاف بالنظرية اذ طبيعة النظر تستدعي الارتسام للاعتبار
الترتيبي وتقتضي الحدوث والتدريج لترتب حصول النظري على الحركة الفكرية الاختيارية وهما مفقودان
في الحضوري والحصولي القديم فيجب حينئذ تخصيص العلم المنقسم الى التصور والتصديق المنقسمين الى البديهي
والنظري بالعلم الحصولي الحادث والا لم يكن التقسيم الى البديهة والنظرية حاصرا بينهما لعدم كون الحضوري
والقديم من الحصولي بديهيا ولا نظريا واعلم ان العلامة الرازي شارح المطالع قال في الرسالة المعمولة في تحقيق
التصور والتصديق موافقا لما قال العلامة الشيرازي في درة التاج وشرح الاشراق ان العلم الذي هو مورد
القسمة في التصور والتصديق هو العلم المتجدد الذي يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ولا يكفي فيه تجرده
الحصولي لا ما هو شامل للحضوري وللقديم من الحصولي والا لم ينحصر العلم في التصور والتصديق اذ التصور هو حصول
الصورة في المبادي من العقل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن لا ما هو اعم منه والتصديق يستتبع التصور الذي هو
العقل م

كذا من الظاهر ان كلا من العلم الحضوري والحصولي القديم ليس تصورا ولا تصديقا بهذا المعنى كيف والاول
لا يكون بحصول صورة والثاني مختص بالمبادي العالية المبرأة عن العقل بالمعنى المراد ههنا فهذا الكلام من
العلامة كما تراه يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص بالحصولي الحادث وانهما لا يكونان
عنده الا حصوليا حادثا والمحشي المحقق رح لما لم يثبت عنده اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي
الحادث لانقسام القديم اليهما ايضا كما قال في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال الذي علومه قديمة
خزانة المعقولات كلها او شانه مع الصوادق منها الحفظ والتصديق جميعا ومع الكواذب الحفظ فقط
تبرئته عن تصديق الاباطيل التي من غوايات الوهم اختار ان الانقسام الى البديهية والنظرية علة التخصيص بالحصولي
الحادث فيلزم على تقريره التخصيص مرتين مرة في تقسيم العلم الى البديهي والنظري بالعلم الحصولي الحادث
على النحو الذي ذكرناه حين كون العلم مقسما ومرة في تقسيم التصور والتصديق اليهما بالتصور والتصديق الحادثين
اذا جعلا مقسما لعدم انقسام القديم منهما اليهما واما على تقرير شارح المطالع فكلا اذ يكفي على تقريره التخصيص
مرة حين انقسام العلم الى التصور والتصديق لانحصارهما في البديهي والنظري وعدم كون الحصولي القديم
تصورا وتصديقا عنده حتى يحتاج الى التخصيص ثانيا فتامل جدا **قوله** ولا حاجة اليه الخ التحقيق ان المطلق يوخذ
على وجهين الاول ان يوخذ من حيث هو في مرتبة لا بشرط شيء ولا يلاحظ معه شيء من العوارض ويعزل النظر فيه
عن جميع الحيثيات حتى الاطلاق وهذه المرتبة واحدة بالوحدة المبهمة ومتكثرة بتكثر الافراد وحاملة
باحكام العموم والخصوص وحينئذ يصح استناد احكام الافراد كلها اليه لاتحاده معها ذاتا ووجودا اذ
وجود المطلق انما هو في ضمن الافراد وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفائه وانتفاء جميع الافراد
كيف والفرد ليس الا الماهية من حيث هي متشخصة فتحققه وانتفاؤه ليس الا تحقق الماهية من حيث هي وانتفاؤها
وهذا هو موضوع القضية المهملة اذ موجبتها تصدق بصدق الموجبة الجزئية وسالبتها تصدق بصدق السالبة
الجزئية والثاني من حيث انه مطلق ويلاحظ معه الاطلاق والعموم لا بان يكون الاطلاق معتبرا في المعنون

وللملحوظ الا بعبر متقيد بل في العنوان والملاحظ فقط وحينئذ لا يصح استناد احكام الافراد اليه
لان الحيثية الاطلاقية تابى عنه وهو بهذا الاعتبار تحقق في الذهن بتحقق فرد ما بحيث يصح وجود هذا
الفرد من حيث سنخ فرديته انتزاع هذه المرتبة فلا ينتفي بانتفائه بل بانتفاء جميع الافراد لان انتفاءه عبارة
عن انتفاء محل الانتزاع والانتزاع لا ينتفي الا بانتفاء جميعها وبارادة التحقق الذهني من التحقق والوجود
الانتزاعي من الوجود اندفع ما يتوهم من كلامه انه لو كان موضوع الطبيعية موجودا بوجود فرد لكانت
القضية الطبيعية خارجية لا ذهنية كما هو التحقيق وايضا لما كان الانتفاء عبارة عن سلب التحقق
والوجود فلا معنى لعدم انتفائه بانتفاء ذلك الفرد كيف ووجود هذا الفرد كما كان وجودا لتلك المرتبة
كذلك يكون انتفاؤه انتفاءها فتدبر وهو موضوع القضية الطبيعية واذا تقرر ذلك فالعلم الذي هو مورد
القسمة الى البديهي والنظري هو المطلق على الوجه الاول لان التقسيم عبارة عن انضمام قيود متخالفة الى
امر واحد ليحصل منه اقسام متباينة وما يصلح لذلك الا تلك المرتبة لكونها واحدة مبهمة صالحة لضم القيود
والاجتماع مع الخصوصيات فالانقسام الى البديهية والنظرية وما يتفرع من الانحصار فيهما انما يجريان
في هذا النحو الذي هو نفس العلم من حيث هو اذ المقسم ما هو المفهوم من اللفظ وانما يفهم منه نفس العلم من دون
قيد زائد لا من حيث العموم والاطلاق لعدم صلوحه للاجتماع مع الخصوصيات وانضمام القيود حتى يسرى
احكام المقيد اليه كيف والاطلاق ينافيه الخصوص فلا يجتمع معه وفيه ان المحشي المدقق ره قد صرح في الحاشية
الكبرى بان المعتبر في مورد التقسيم هو الشيء المطلق لا مطلق الشيء فلزم المنافاة بين كلاميه وما قيل ان المورد
بالذات هو الشيء المطلق لا مطلق الشيء لانه مورد بالعرض لاتحاده مع ما هو المورد بالحقيقة فهو خلاف
التحقيق كما اشرنا اليه الا ان يقال انه بنى كلامه ههنا على التحقيق وهناك على الظاهر فالبداهة والنظرية
وان كانتا من احكام العلم الحصولي الحادث وخصوصياته لكن لما كانت الاحكام الثابتة للافراد ثابتة
للطبيعة من حيث هي فيصح ان يقال ان مطلق العلم منقسم اليهما وجريان الانقسام في المطلق بلا تقييد

جريانه في كل نوع منه فلا حاجة الى التخصيص في مورد القسمة لان التعميم انسب بقواعد الفن فاستقم قوله
لانه يدخل فيها الخ ولانه يخرج عنها التصديقات الشرطية فان النسبة واقعة او ليست بواقعة نسبة لا يتصور
تحققها الا في قضية حملية كيف والنسبة التي تحققت في الشرطيات لا يعبر عنها بانها واقعة او ليست
بواقعة بل هي نسبة الاتصال واللااتصال المعبرة بثبوتها على تقدير اخرى او بسلبها كذلك ونسبة
الانفصال واللاانفصال المفسرة بالتنافي بينهما وسلبه ولانه يتوهم منها ان مفهوم ان النسبة واقعة او
ليست بواقعة معتبر في معنى القضية ومفهومها لانه ما يتعلق به التصديق وكل ما يتعلق به التصديق يجب ان يكون الا
خارجا عن مفهوم القضية على ما يشهد به الضرورة والامر ليس كذلك والا فان اعتبار هذا المفهوم في معنى القضية
يقتضي الى ان يشتمل التصديق الواحد على تصديقات غير متناهية كما لا يخفى على المتدرب بل المعتبر فيه نسبة
بسيطة يصدق عليها هذه العبارة المفصلة وربما يظن ان التخييل والشك والوهم يقابل لها ادراك لوقوع
النسبة او لا وقوعها ولا يعبر عنها بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ولعل منشأ الظن اخذ معنى
الاذعان في الثاني بناء على ما قيل ان ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة صار بغلبة الاستعمال
اسما للاذعان بالوقوع وهلاله دون الاول فانه يعبر به عن النسبة مطلقا والا فلا فرق بينهما الا في العبارة
ومما ينبغي ان يعلم ان العلوم المتعلقة بالقضية ثمانية لان النسبة الحاصلة في العقل اما حاصلة لا على وجه الحكاية
عن نفس الامر بل من حيث انها متصورة بين الطرفين فهو تخييل او على وجه الحكاية فحينئذ اما ان يحدث
في النفس حالة معبرة بالانكار والتكذيب اولا فاما ان يحصل فيها كيفية يجوز بها العقل نقيضها تجويزا مساويا
فشك او مرجوحا او راجحا فالمرجوح وهم والراجح ظن والا فاما ان يحدث فيها كيفية جزمية فان كانت غير
مطابقة للواقع فجهل مركب وان طابقت فاما ثابتة غير زائلة بازالة المزيل فيقين او زائلة بازالته فتقليد
والاربعة الاول منها تصورات والبواقي تصديقات فاحفظ وربما يقال ان الشك والوهم والظن والاذعان
من لواحق الصورة العلمية التي هي منشأ الانكشاف لا عينها حتى يكون من قبيل الادراك لحصولها عقيبها

بعد قیامها بالذهن واستدل علیه بمال المحققین بما حاصله ان الاذعان مثلا لو کان ادراکا یجب

ان یکون متحدا مع المذعن بالذات ومغایرا معه باعتبار القیام والحصول کالعلم التصوری مع معلومه فالمذعن

حینئذ اما هو النسبة الرابطة من حیث هی رابطة او القضیة المفصلة او المجملة او الطرفان حال کون النسبة

رابطة بینهما او الحکم عنه وایما کان لا شئ منها بحسب القیام الذهنی باذعان لقیامها بعین الشک والوهم

والظن ایضا وکذلک حال هذه الثلثة فانها تفارق متعلقاتها عند قیامها بالذهن حین الاذعان

فیجب ان تکون مغایرة لها بالذات لاحقة بها والنقض بان الاتحاد مع المعلوم مختص بالعلم التصوری واما التصدیقی

فهو مغایر لمعلومه کما صرح به بعض الافاضل فلا یتمشی الاستدلال ولو سلم فهذا البیان لو افاد لافاد ان الاذعان

مثلا لیس ادراکا للنسبة او القضیة لا انه لیس من جنس الادراک اصلا اذ لا یلزم من نفی المقید نفی المطلق فهو

مدفوع بان جهة الادراک واحدة فی الجمیع فلا اختصاص للاتحاد مع المعلوم بنوع دون نوع ونفی المقید وان لم یستلزم

نفی المطلق فی جمیع الموارد اذ قد یرجع النفی الی القید فقط کما یرجع الی المطلق والقید جمیعا لکن لما لم یتصور ههنا

تفصیله ان النفی مع القید ثلثة احوال الاول رجوعه الی

بقاء المطلق مع رفع القید اذ لا وجود لمطلق الادراک بحیث یطلق علیه الاذعان الا فی ضمنه فلذلک استوجبه

الاثر ان الادراک لیس باذعان ما لم یتعلق بالنسبة او القضیة فکیف یتصور الحکم بکونه من جنس الادراک الذی لم یکن

متعلقا بهما وکذا الکلام فی الشک والوهم والظن اذ یتوقف کونها ادراکا علی التعلق بالنسبة او القضیة

فاذا انتفی هذا القید انتفی المطلق فکلام المستدل مما لا غبار علیه فعلیک بالتامل والانصاف ویؤید ذلک ما وقع

فی الشفاء والاشارات وغیرهما من تقسیم العلم الی تصور ساذج وتصور معه تصدیق لا الی تصور ساذج وتصدیق

للتصریح بالمعیة المشعر الی کونه من اللواحق ویؤیده ما قال المحقق الطوسی فی نقد المحصل ان التصدیق والشک

والوهم والتمنی والاستفهام ونحوها من لواحق الادراک اذ لکل منها معنی مغایر لمعنی الادراک فیجب ان لا یکون

نفسه لکن یناقضه فی النجاة حیث قال وهو اما تصور بمعنی ما او تصدیق وتحقیق المقام بحیث یندفع به التناقض

ویصح التقسیم المشهور ان التصدیق مثلا قد یراد منه الکیفیة الاذعانیة ولا شک انها لیست من قبیل الادراک بل

[Marginal note, partly illegible:] نفی المقید ... النفی الی القید فقط ... والثانی رجوعه الی المطلق ... والثالث الی المطلق والقید جمیعا ...

من لواحقه لانا اذا سمعنا قضية وادركناها بتمام اجزائها ثم اقمنا عليها البرهان يحصل لنا ادراك

آخر بل تقترن بالادراكات السابقة الساذجة حالة مسماة بالاذعان والقبول والا يلزم ان يكون لشئ

واحد صورتان في الذهن وهو باطل على ما يشهد به الوجدان السليم وقد يراد منه التكيف بهذه الكيفية

اي ادراك المصدق به من حيث هو مصدق به كما يراد من الوجود الموجود وبهذا المعنى يتصف التصديق بالمطابقة

لما في الخارج والا فنفس الكيفية لا تصلح للاتصاف بها فالتصديق على هذا التقدير هو الصورة الحاصلة

من متعلق الاذعان ولا يخفى انه من قبيل الادراك وقسم منه لا من لواحقه فالتقسيم الى التصور الساذج و

التصور مع التصديق كما في الشفاء والاشارات مبني على ارادة المعنى الاول والتقسيم المشهور على ما في النجاة

مبني على ارادة الثاني قوله وفي هذا اشارة الخ وايضا فيه اشارة الى ان التصديق المنطقي هو بعينه

التصديق اللغوي الشامل للظن والجهل المركب على ما يظهر من كلام الشيخ الرئيس وصرح به كثير من المحققين

كالعلامة قطب الدين الشيرازي في درة التاج والمصنف العلامة في شرح المقاصد حيث قال ان التصديق

المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه اللغوي لا اعم منه كما يتوهم ان اللغوي لا يتجاوز

عن القطعي والمنطقي اعم منه فلا يتساويان بيانه ان للتصديق في اللغة ثلثة معان المعنى الاول ماخوذ من

الصدق بمعنى وصف القضية فيقال هذه القضية صادقة او كاذبة وحينئذ هو عبارة عن الاذعان

بصدق القضية اي التصديق بان معنى القضية مطابق للواقع بناء على ان من خواص التفعيل الانتساب

الى الماخذ والانتساب كما يكون باللسان كذلك يكون بالقلب والفرد الكامل للانتساب القلبي هو

الاذعان والتصديق فيصير معنى صدقت القضية نسبتها الى الصدق ويكون هذا المعنى معنى لغويا حقيقيا

لان اطلاق العام وارادة الخاص منه من حيث انه علم حقيقي لا مجاز فما قال بعض الافاضل ان الانتساب

الى الماخذ انما يكون بالقول كما في فسقته فحينئذ معنى انتساب القضية الى الصدق هو التكلم بانها صادقة لا

الاذعان بصدقها فهو ليس بشئ كما لا يخفى ويعبر عنه بالفارسية براست و نستن و صادق دانستن

الثانی ماخوذ فی اللغة من المعنی الاول وبعض منه بحسب المتعلق وهو عبارة عن الاذعان بمعنی القضیة
ای التصدیق بان المحمول ثابت للموضوع مثلا فی الواقع ویعبر عنه بالفارسیة بگرویدن وباور کردن
والفرق بینه وبین الاول ان الاذعان فی الاول متعلق بثبوت الصدق لمجموع القضیة وفی الثانی متعلق
بنفسها ففی قضیة زید قایم مثلا ان تعلق التصدیق بصدقها بان یحصل الاذعان بان تلک القضیة
صادقة فهو المعنی الاول وان تعلق بنفسها بان یحصل الاذعان بقیام زید فهو المعنی الثانی وهذا المعنی
هو التصدیق المنطقی اذ المنطقیون انما یبحثون عنه وهو یحصل قبل حصول المعنی الاول لان الاذعان
فی الاول متعلق بوصف القضیة وههنا بذاتها ومن البین ان الذات مقدم علی الوصف وهذا الوجه
فان اقتضی تقدمه علی الاول وضعا کتقدمه رتبة لکن اخرنا لما انه ماخوذ عنه باعتبار التجرید والمعنی
الثالث ماخوذ من الصدق بمعنی وصف القایل وهو عبارة عن التصدیق بالاخبار وحقیقته الاذعان بان
القایل مخبر عن کلام مطابق للواقع ویعبر عنه بالفارسیة براست گو دانستن وحق گو دانستن وهذا المعنی
مغایر للاولین بالذات لتغایر المأخذ فظهر الفرق بین کل واحد منها قال فی الحاشیة قد خفی الفرق بین
هذه المعانی علی الجمهور حتی ان المصنف رح فی شرح المقاصد لم یفرق بین المعنی الثانی والثالث وفرق بینهما
وبین الاول علی ما ینبغی حیث قال التصدیق المعتبر فی الایمان وهو ما یعبر عنه بالفارسیة بگرویدن وباور کردن
وراست گو دانستن اذا اضیف الی الحاکم وراست دانستن اذا اضیف الی الحکم انتهی وبهذا التحقیق
سقط المنافاة الواقعة بین قولهم التصدیق المنطقی هو التصدیق اللغوی وقولهم التصدیق المنطقی هو التصدیق
الاول والتصدیق اللغوی تصدیق ثان باعتبار ان القول الاول یستدعی العینیة بین التصدیق المنطقی
واللغوی والثانی یقتضی غیریتهما لتغایر المصداقین وجه السقوط ان الحکم بالعینیة انما هو بین المنطقی واللغوی
بمعنی الاذعان بنفس القضیة والحکم بالغیریة لیس الا بینه وبین اللغوی بمعنی الاذعان بصدق القضیة
وانما عبر عن التصدیق المنطقی بالتصدیق الاول مع انه ثان فی الذکر لحصوله فی المرتبة الاولی واللغوی بالمعنی

الاول بالثانی التحقق فی المرتبة الثانیة کیف وما لم یصدق بنفس القضیة لا یصدق بصدقها فارتفعت المنافاة

وجاء التوفیق وبهذا التحقیق یظهر ان ما قال العلامة الشیرازی فی درة التاج ان التصور المقارن للتکذیب

والانکار بالنسبة تصور معه تصدیق والسید العلامة قدس سره الشریف فی حاشیة شرح المطالع ان تکذیب

النسبة الایجابیة هو عین التصدیق بالنسبة السلبیة ان صح مجازا علی سبیل المبالغة نظرا الی التلازم

بینهما اذ تکذیب شیء مستلزم للتصدیق بطرفه المقابل بعد التوجه الیه لکنه لیس علی ما ینبغی حملا علی الحقیقة

کیف والتصدیق فی القضیة السالبة هو ان یحصل فی الذهن ان معناها مطابق للواقع والتکذیب فی

القضیة الموجبة هو ان یحصل فیه ان معناها غیر مطابق له فهو لیس باذعان و تصدیق حقیقة لتغایر المفهومین

الا تری ان التصدیق اذا تعلق بالقضیة السالبة یقال لها المصدق بها والتکذیب اذا تعلق بالموجبة یقال

لها المکذب بها والمصدق به لیس عین المکذب به فکذا التصدیق لیس عین التکذیب نعم لو اعتبر

التصدیق بالمعنی الاول واعتبر التکذیب بمعنی الاذعان بکذب القضیة لصح ما قالا لکن ذلک المعنی بمعزل

عن الاصطلاح نعم یؤیده ما قد صرح الشیخ وغیره من المحققین بان الانکار انما هو من قبیل التصور دون التصدیق

لان التصدیق مبدأ لانکشاف المصدق به والانکار بمراحل عنه فکیف یکون عینه والمراد بکونه من قبیل التصور

کونه من معارضه تعبیرا عن العارض بنفس المعروض تسامحا والا فالتصور ایضا مبدأ لانکشاف المتصور والتکذیب

لیس کذلک والله التوفیق ومنه الوصول الی التحقیق **قوله** کما یشهد به الوجدان السلیم الخ هنا متعلق بمغایر

للتصور لا بقوله باعتبار التعلق کما تقتضیه القرب والمراد بالمغایرة الذاتیة بینهما المغایرة النوعیة بان یکون

التصور نوعا مغایرا للتصدیق بحسب الحقیقة لا مقابل لما هو باعتبار المتعلق یعنی المغایرة التی لا یکون باعتبار

فقط بل یتحقق بملاحظة نفس ذاتیهما ایضا ولو بالاعتبار به کما زعم لان حمل المغایرة الذاتیة علی هذا المعنی

بعید غیر متبادر ولان قول المصنف العلامة یدل علیها ای علی المغایرة بحسب الماهیة النوعیة کما ذکرنا ظاهرة

لانه جعل التصدیق نفس الاذعان وهو من لواحق الادراک لا قسم منه ولکن ان تقول انه الاستدلال علی التغایر

الوجهين بينا بان لكل من التصور والتصديق لوازم تختص به بحسب حقيقته الكلية فان التصديق من حيث هو له
متعلق خاص هو النسبة التامة الخبرية على ما عليه الجمهور بحيث لا يمكن ان يتعلق بغيره والتصور من حيث
هو ليس له متعلق كذلك بل يصلح التعلق بكل شيء بنفسه ونقيضه ومن المعلوم ان اختلاف اللوازم المختصة
يستلزم اختلاف الملزومات والا يصح الانفكاك بينهما لان اتحاد الملزوم يدل على اتحاد اللازم ضرورة
انحفاظ اصل الوحدة من الجانبين فلا بد ان يكون التصور والتصديق الملزومان مختلفين بالماهية لاختلاف
متعلقيهما اللازمين وحينئذ القول باتحادهما بحسب الذات وتغايرهما بحسب المتعلق كما وقع عن المتأخرين
قول بالمتنافيين اذ اتحاد الملزوم ينافي اختلاف اللوازم بل يقتضي اتحادها فصار متحدة ومختلفة وهو
باطل ولما كان كل من التصور والتصديق ماهية حقيقية بحيث يندرج تحت كل واحد منهما افراد واشخاص لا ماهية
اعتبارية صنفية فلا يرد انه يجوز ان يكون لوازمهما لوازم الصنف او الشخص فلا يثبت التباين النوعي
بينهما لكن يبقى ان الاستدلال انما يتم اذا كانت اللوازم لوازم الماهية وهو ممنوع كيف والصورة
الحاصلة لا تكون علما للشيء الا بعد وجودها للذهن اذ لو وجدت في الخارج لا تكون علما بالشيء وكذلك التصديق
الذي هو من لواحق الادراك فانه انما يكون تصديقا بالشيء بعد تكيفه به فلا يكون عموم التعلق وخصوصه من
لوازم ماهيتهما بل من لوازم وجودهما الذهني ولوازم الماهية ما يستدعيه نفس الماهية من غير مدخلية
خصوصية احد الوجودين وههنا اشكال مشهور من قبل المتأخرين القائلين بالاتحاد الذاتي بينهما
وهو انه لو كان التصور والتصديق متغايرين بالماهية فحينئذ اذا تعلق التصور بما يتعلق به التصديق
لصلوح تعلقه بكل شيء يلزم بهذا التعلق اتحادهما مع المتعلق لاتحاد العلم والمعلوم فيكونان متحدين
ذاتا اذ المتحد للمتحد متحد وهو خلاف المفروض والجواب عنه بوجهين الاول بناء على ما قالوا ان التصديق
ليس بعلم فضلا عن اتحاده مع المعلوم وانما انقسم العلم اليهما مسامحة لانه ليس كيفية او كمية حتى يتحد
مع ما يتعلق به بل هو من لواحق الادراك كما مر آنفا فلا يلزم الاتحاد بين التصور والتصديق بل انما يلزم بينه وبين المصدق

لا محذور فيه والثاني بناء على ما حققناه سابقا ان التصور والتصديق قسمان للعلم الذي هو العلم حقيقة هو الحالة

الادراكية التي ليست متحدة مع معلومها لا لما يصدق هو عليه هو الصورة العلمية المعروضة لتلك الحالة

وما هو متحد مع المعلوم هو ما يصدق عليه العلم صدقا عرضيا فلا يلزم اتحادهما وقد يقرر الاشكال بانه اذا

تعلق التصور بحقيقة التصديق وتصور كنهه فيلزم الاتحاد الذاتي بينهما لاتحاد العلم مع المعلوم فما

هو خلف عندكم والجواب الجواب وما قيل في الجواب عنه ان تعلق التصور بكل شيء لا يستلزم تعلقه بكل وجه

..وز ان يكون تعلقه بكنهه ممتنعا ويتعلق بوجه من وجوهه فلا يلزم اتحادهما بالماهية فهو مدفوع اما

..لا فبان التصديق حقيقة اصطلاحية وهي ليست مما يقبل امتناع التصور وثانيا فيما يستفاد عن

..م المحشي المدقق في حاشية الرسالة ان حاصل الاشكال هو لزوم صدق الشرطيتين المتنافيتين

..نه لو فرض تعلق التصور بكنه التصديق يلزم الاتحاد بينهما ولو فرض التباين بينهما وجب التغاير وشك

..ن صدق الشرطية لا يستدعي صدق المقدم فامتناع تعلق التصور بحقيقته لا يهدم اساس الاشكال ثم نقول

..ن تربيع اجزاء القضية عند المتأخرين كانه مبني على القول بتغايرهما بحسب المتعلق فقط فانهم لما راوا ان التصور

..لا يمكن ان يتعلق بما يتعلق به التصديق لوجوب تغاير المتعلقين عندهم ومتعلق التصديق نسبة تامة وان

..الشك تصور لا يصلح ان يتعلق الا بالنسبة ولا يتصور النسبتان التامتان في قضية واحدة لذلك

اعتبروا النسبتين في القضية احدهما نسبة تقييدية ثبوتية لا تامة خبرية وسموها بالنسبة الحكمية لتعلق

الحكم بها وبالنسبة بين بين وجعلوها متعلق الشك وثانيهما النسبة تامة خبرية هي وقوع النسبة

الاولى التقييدية اولا وقوعها وسموها بالحكم فصارت اجزاء القضية اربعة طرفان وهذان النسبتان

..بالوجدان المسلم يحكم ببطلانه ايضا الا ترى انه لا يفهم من قولنا زيد قائم الا نسبة واحدة حاكية ولا يحتاج

في عقد الحمل الى نسبة اخرى تقييدية غير حاكية لغو غير النظر عنها بجعل الشك ايضا على انه لما كان

عبارة عن تجويز مطابقة الوقوع واللاوقوع تجويزا متساويا فلا يتقوم حقيقة ما لم يتعلق بهما ولا يكفي

النسبة التقييدية لتعلقه فيجب ان يتعلق بما يتعلق به التصديق وهو النسبة الجزئية الحاكية حينئذ يتغاوتا

بحسب الذات بان احدهما تردد في الاخر اذعاني لا بحسب المتعلق ولعل مقصوده من هذا القول ليس اثبات

النسبتين المتغايرتين بالذات في القضية بل مقصوده ان فيها نسبة واحدة بسيطة اذا اعتبرت

من حيث انها نسبة رابطة بين الموضوع والمحمول وحكاية عن امر واقعي يتعلق بها الشك لان التردد انما هو

في وقوع الارتباط بانه واقع في نفس الامر ام لا من حيث انها نسبة تامة خبرية يتعلق بها التصديق اذا التصديق

ليس الا الاذعان بان الارتباط متحقق في الواقع وما وقع عن العلامة الرازي في شرح المطالع من ان

اجزاء القضية عند التفصيل اربعة اشارة الى ذلك التغاير الاعتباري بينهما ان النسبة في ذاتها امر

مجمل بسيط لكن اجمال المحدود بالنسبة الى الحد والا لا تكون واحدة بسيطة بل بمعنى البساط المعبرة بالعبارة

التفصيلية فتامل **قوله** والا فتصور التصور عبارة عن الصورة التي حصلت من الشيء في العقل فقط وهو اي قوله

فقط محتمل لوجهين الاول الماخوذ مع عدم اعتبار الاذعان بان لا يكون الاذعان معتبرا فيه بحسب الواقع

ولا مقارنا به دخولا او عروضا وان كان ظاهر المفهوم لا يابى عن اقترانه معه والثاني الماخوذ مع اعتبار عدم الاذعان

بان يكون عدمه معتبرا فيه وقيدا له وحينئذ يكون الاول اعم من الثاني بحسب المفهوم لجواز كونه مع الاذعان بخلاف

الثاني ودون التحقق الواقعي لمساواتهما بحسبه وجودا وعدما كيف وليس فرد من افراد العلم ما يتحقق فيه الاول

دون الثاني لان العلم التصديقي متكيف بالكيفية الاذعانية من حيث تكيفه بها لا يمكن فيه عدم اعتبار الاذعان

اذ لا معنى لاعتبار الاذعان في شيء الا حصوله فيه فلا يتصور خلو التصديق عنه في مرتبة من المراتب الواقعية

ولا اعتبار عدم الاذعان والا يلزم عدم الشيء مع فرض وجوده وغير العلم التصديقي يمكن فيه كل واحد منهما لخلوه

عن الاذعان وتفسير عدم الاعتبار الاذعان بما لا يكون داخلا فيه سواء كان عارضا له اولا واخذ التصديق

بمعنى التصور المقارن للحكم والمجامع معه ليكون اعم من التصور بشرط عدم الاذعان بحسب التحقق ايضا اذ المقارنة

مع شيء لا يستلزم الدخول فيه بعيد لان التصور فقط على هذا التعبير يصير متساويا للعلم لا قسما منه مع ان الكلام

ما كان الا في تفسير القسم الذي هو التصور فقط لا في المقسم فمن حكم بفساد قوله ومن المحقق بناء على هذا التفسير

فكانه غفل عنه كما لا يخفى **قوله** يعني ان انقسام الخ هذا الحكم اي الحكم بانقسام كل من التصور والتصديق

الى البديهية والكسبية نظير المثبت لنفسه وشبيه له في كونه مثبتا لنفي كسبية الكل او نفي بديهيته على البدلية

لا على سبيل الاجتماع حتى يكون مثبتا لنفسه فانه اي هذا الحكم ان كان بديهيا كان نفيا لكسبية الكل لعدم

امكان كسبية جميع التصورات والتصديقات مع بديهية هذا الحكم الذي هو من افراد الجميع وكذا ان كان نظريا

كان نفيا لبديهية الكل لاستحالة بديهية جميعها مع نظرية هذا الحكم الخاص وفيه ان بديهية الحكم وكسبيته انما تقتضي

كسبية جميع التصديقات وبديهيتها لا كسبية الاطراف وبديهيتها ايضا لجواز ان يكون هذا الحكم بديهيا والاطراف

نظرية فالحق ان الحكم بكونه نظير المثبت لنفسه مختص ببديهية التصديقات ونظريتها فقط وما قيل ان المراد

ببداهته ونظريته بديهيته ونظريته بجميع اجزائه ومن الظاهر ان بديهية الحكم بجميع اجزائه مستوجبة لانتفاء نظرية

جميع التصورات والتصديقات وكذا نظريته بتمام اجزائه مستلزمة لانتفاء بديهيتها فهو مدفوع بجواز

ان لا يكون الحكم بتمام اجزائه بديهيا ولا نظريا فلا يتم الحصر في التقديرين المذكورين **قوله** لدار او تسلسل

الخ بل لما حصل نظري فكيف النظري الحاصل منه لان الحركة الفكرية المحصلة للمجهول التصوري او التصديقي حركة

اختيارية صادرة باختيار المحرك فلا بد فيها من سبقة التصور بوجه ما لعدم امكان الحركة الارادية بدون

التصور وسبقة التصديق بفائدة ما من الحركة احترازا عن العبث وعلى تقدير نظرية الكل من كل منهما يكون

التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما ايضا نظريين فلننقل الكلام الى تحصيل هذين النظريين وهكذا

الى غير النهاية فيلزم التسلسل وهو محال فعلى هذا التقدير لم يحصل نظر فضلا عن حصول نظري **قوله** على امتناع اكتساب التصديق

من التصور الخ قال الشيخ الرئيس في منطق الشفاء التصور غير صالح لاكتساب التصديق لانه ليس يمكن ان ينتقل الذهن من معنى

واحد مفرد مقابل للقضية الى تصديق بشيء صالح التعلق هو القضية فان ذلك المعنى الكاسب المنتقل منه

الى التصديق ليس حكم وجوده وعدمه حكما واحدا في ايقاع ذلك التصديق فانه ان كان التصديق يقع و

يحصل سواء فرض ذلك المعنى موجودا او معدوما بان يحصل عنده عدم ذلك المعنى كما كان حاصلا عند وجوده فليس حينئذ للمعنى مدخل في ايقاع التصديق وتحصيله بوجه لان موقع التصديق ومحصله انما هو علة التصديق والعلة لا بد من وجودها عند ايجاد الشيء اذا كانت علة بحسب الوجود واذا افادة بشيء وجود الغير بدون ان يكون نفسه موجودا غير معقول ومن عدمها اذا كانت بحسب العدم وليس يجوز ان يكون الشيء علة لشيء آخر في حالتي وجوده وعدمه مقابل لو كان علة باعتبار الوجود لا يكون علة باعتبار العدم وبالعكس فلا يقع بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده وعدمه الرابطيين سواء كان هو الوجود والعدم للمفرد في ذاته من دون نظر الى غيره او في حالة وصفة بان يكون مفادة وجود شيء لشيء آخر وانتفائه عنه فلا يكون المعنى المفرد موديا الى التصديق بغير انضمام شيء آخر اليه واذا اقترنت بالمعنى المفرد وضممت اليه وجودا او عدما فقد اضفت اليه معنى آخر فصار تصديقا فلم يحصل التصديق الا بالتصديق دون التصور وهو المطلوب وقد اعترض عليه المحشي المحقق في الحاشية القديمة من وجهين الاول انه منقوض بافادة التصور لان هذا الدليل كما يدل على امتناع اكتساب التصديق من التصور كذلك يدل على امتناع اكتساب التصور منه ايضا فان المقدمات كلها جارية فيه بان التصور لم ينضم اليه شيء من وجوده او عدمه لم يحصل منه التصور اذ المحصل علة والعلة لا تتصور بدون الوجود او العدم والثاني ان هذا المفرد يجوز ان يكون علة حال كونه موجودا بان يكون الوجود الذهني شرطا للعلية لا جزءا من العلة كما ان العلة في لوازم الماهية عن البعض هي الماهية حين اقترانها بالوجود المطلق ولو سلم فذلك المفرد بوجوده الذهني النفس الامري يجوز ان يفيد التصديق من غير ان يفيد وجوده كيف والتركيب مطلقا لا يستلزم التصديق ومجرد انضمام الوجود الى المفرد لم يخرج من كونه مفردا فيكفي هو المركب الغير المعتد في تحصيل التصديق كما كان كافيا في

من المراد بالمفرد ما يقابل القضية يعني ما ليس بمركب تام لا منه تقليد

افادة التصور بعينه فظهر ان ما ذكره الشيخ مغالطة محضة ومثل ذلك غريب عن مثله وانا قلت تحقيق المقام وتوضيح المرام يتوقف على تمهيد مقدمات الاولى ان المعلول حقيقة ليس الا ما يحمل عليه وجوده في نفسه من دون نظر

للى غيره من الصفات ويسمى هلية بسيطة او وجوده على حالة اى بحسب لحاظ الصفات كالقيام والقعود ويسمى هلية مركبة

وبالجملة ليس هو الاتصاف والهيئة التركيبية من جهة كونه ملحوظا بلحاظ المحمول مع الموضوع على ما تقرر عند المشائين

القائلين بالجعل المؤلف من ان الماهية نفسها غير صالحة لتعلق الجعل بها عندهم بل لا بد من اخذ صفة حقيقية

زائدة وهى اما الوجود نفسها او وجود الصفة لها وكذا العلة حقيقة ليس الا وجودها فى نفسها من غير لحاظ

الصفات او وجودها حالها بحسب لحاظها على ما بينه الشيخ الرئيس من ان الشيء الممكن لا يكون علة ما لم ينضم اليه الوجود

بحيث يكون له مدخل فى العلية ضرورة ان المعدوم بما هو معدوم لاشيء محض غير صالح للعلية وانما خصصنا الدعوى

بالممكن لان الكلام فى العلة الكاسبة المقتضية للترتب وما هى الا الممكن اما الواجب جل مجده فانه لبساطته

ليس كذلك بل هو بنفس ذاته المتحدة مع الوجود علة جاعلة ومنزه عن شائبة التركيب والثانية ان العلة قسمان

قسم لا يكون عليته مختصة بوجود دون وجود وذلك مما لا يشترط فيه اتحاد ظرف العلة والمعلول كالوجوب بمعنى

فانه موجود عينى علة للموجودات الذهنية كما هو علة للموجودات الخارجية وقسم تختص عليته بنحو من الوجود كعلية الكاسب

للمكتسب وهذا ما يشترط فيه ان ما هو معلول بحسب ظرف فعلته بحسب ذلك الظرف يجب ان يتحقق فيه لان العلية والمعلولية

نسبتان مقتضيتان لوجود المنتسبتين فى ظرف النسبة فما ينتزع عنه المعلولية والمكتسبية فى ظرف يستوجب ان يكون

بازائه امر ينتزع منه العلية والكاسبية بحسب ذلك الظرف ضرورة وجود المنتسبين لهذين المفهومين المتضايفين

فى ظرف واحد كيف وان ما هو معدوم بحيث لا وجود له قبل وجود الشيء ولا معه فى ظرف لا يحصل منه وجود هذا

فى ذلك الظرف والا يلزم وجود المعلول بدون العلة وهو باطل وحينئذ لا انتقاض بخروج المعدات الغير الموجودة

مع المعلول الحاصلة قبله ولا ورود بالعلة الغائية التى بحسب وجودها الذهنى علة لوجود المعلول فى الخارج لان

عليتها انما هى باعتبار قيامها بالذهن وقد سبق ان هذا القيام قيام خارجى فيكون بهذا الاعتبار من الموجودات

الخارجية ولا بعدم المانع بانه علة لوجود المعلول مع كونه معدوما غير متحقق فى ظرف اصلا لانه كاشف عن امر

وجودى كعدم الباب الكاشف عن وجود الفضاء والحكم بالعلية بطلان هذه المقدمة بناء على ان المتعينة الفائية

الكلام

حقايق ممكنة لابد لها من علة وهي موجودة ذهنية لاشتراط اتحاد الظرف وكل موجود ذهني فهو ممكن

مفتقر الى علة وهي ايضا موجودة ذهنية على هذا التقدير وهكذا فلزم التسلسل في المبادي وهو باطل قطعا

عجيب اذ لم لا يجوز ان تنتهي السلسلة الى الواجب سبحانه لانه تعالى بنفس وجوده الواقعي علة من دون التخصيص

بوجود دون وجود وظرف دون ظرف ولا يشترط فيه اتحاد الظرف وانما الاشتراط في العلل التي تكون

عليتها باعتبار نحو من الوجود كما سبق والثالثة ما اشار اليه بقوله فان المعلولية في التصديق انما هي بحسب

ظرف الذهن اذ المعلول الصالح للمكتسبية فيه ليس نفسه مع قطع النظر عن اعتبار خلط المحمول بالموضوع

لا من حيث هي ولا من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه لانها بهذين الاعتبارين من الحقائق التصورية

كغيرها من التصورات دون التصديقية بل المعلول فيه هو الصورة العلمية التركيبية الموجودة في الذهن من حيث

الخلط بدون ان يكون وجودها اي صورة ثبوت المحمول للموضوع التي هي حكاية عن الخارج لان تلك

الهيئة بما هي حكاية عن امر واقعي منتزعة عن الموضوع بحسب ظرف الذهن فيكون موجودة ذهنية بحيث لا يترتب

عليه الآثار فما هو علة بحسب ذلك الظرف يجب ان يتحقق فيه لاشتراط الاتحاد بينهما في الظرف فهو ليس الا معنى

تركيبيا فهو مبنيا على ما تقرر والمعلولية في التصور انما هي بحسب ظرف الخارج اذ المعلول فيه ليس نفسه من دون القيام

والوجود اليها لانها بهذا الاعتبار لا تصلح للمعلولية اصلا بل الصالح للمعلولية فيه هو الهيئة التركيبية الخارجية

المنتزعة من الموضوع بحسب الخارج اي حصولها للذهن وقيامها به لانها مما يترتب عليها الآثار الخارجية من الا

وغيره وكل ما يترتب عليه تلك الآثار فهو موجود خارجي فما هو علة بحسب ذلك الظرف يجب ان يكون موجودا

فيه لوجوب الاتحاد في الظرف واذا تمهدت المقدمات فنقول الحال الامر ههنا كذلك اذ العلة والمعلولية

الا بحسب الهيئة التركيبية وهذه الهيئة في التصور خارجية قائمة بالذهن وصفة له اذ حصول صورة المعرف

بالكسر للذهن علة لحصول صورة المعرف بالفتح له وفي التصديق ذهنية حاكية عن امر خارجي موجودة فيه من

غير ان يكون صفة له فلا يتصور كونها معلولة لهيئة تركيبية تصورية لعدم اتحاد الظرفين وهذا البيان

كما يدل على امتناع الاكتساب التصديقي من التصور كذلك يدل على امتناع اكتساب التصور من التصديق لما سمعت
ان الكاسب والمكتسب لابد من كونهما هيئتين تركيبيتين مجامعتين في ظرف واحد وظرف كل من التصور
والتصديق مغاير لظرف الآخر فلا يكون الثاني كاسبا للاول كما لم يكن الاول كاسبا له هذا ما حصل لي
في هذا المقام ومن الله سبحانه الفضل والانعام وههنا نظر قوي وهو ان التصور والتصديق من حيث انه تصديق
لو اخذا في مرتبة العلم فيحدث من كل منهما بعد الاعتبار هيئة تركيبية خارجية لموجوديتها في هذه المرتبة
بوجود يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار وان اخذا في مرتبة المعلوم فيحدث من كل واحد منهما بحسب
ذلك اللحاظ هيئة تركيبية ذهنية موجودة بوجود ظلي غير مترتب الآثار وبالجملة في مرتبة العلم كلاهما هيئتان
خارجيتان وفي مرتبة المعلوم ذهنيتان فليجز ان يكون احدهما كاسبا للآخر بحسب الوجود المناسب له على انه
سيصرح فيما بعد ان المترتب على النظر هو المعلوم لا العلم فعلى هذا التقدير لا يكون المترتب على كسب التصور
الا معلوما بما هي موجودة ذهنية وحينئذ لا مانع من اكتساب احدهما بالآخر لعدم تغاير الظرفين فتامل
قوله على ما هو المشهور قال في الحاشية اشار بذلك الاقتصار الى ان فيه اي في توقف الاستحالة على تقدير حدوث
النفس كلاما بل يلزم الاستحالة على تقدير قدمها ايضا اما تقرير التوقف فهو ان نظرية الكل يستدعي استحضار
امور غير متناهية وذلك لا يتصور اذا كانت النفس حادثة لان الزمان على هذا التقدير متناه واستحضار ما لا
يتناهى في الزمان المتناهي محال فكذلك نظرية الكل واما اذا كانت قديمة فلا كيف وانها موجودة من الازل
وتحصيل الامور الغير المتناهية على ذلك التقدير ممكن ولا يجب الالتفات الى المبادي الغير المتناهية على سبيل
التفصيل دفعة واحدة حين تحصيل المطلوب بل جاز حصولها متعاقبة ويكفي الالتفات الى المبادي
القريبة فقط لان الكواسب بعد لا تجتمع مع المكتسبات ليلزم اجتماعها جميعا حين التحصيل ويلزم المحذور.
وكان هذا الكلام ما اورده في بعض الحواشي هو حاشية على مقدمة شرح الرسالة الشمسية انه على تقدير نظرية
الكل لا يمكن اكتساب شيء من الاشياء بالنظر سواء كانت النفس حادثة او قديمة اذ لم يحصل شيء من الاشياء

بالكنه لا يمكن ان يحصل شيء من الاشياء بحسب المقدمات اللازمة الثانية فظاهر ضرورة ان ما هو وجه لشيء فهو كنه لشيء آخر ولا اقل
من ان يكون كنها للافراد فكلية مشخصات فان المشاهدات وان كانت وجوها للانسان لكنها كنه لافراده فاذا لم يحصل كنه لم يتصور ان
يحصل وجه ما ايضا المقدمة الاولى فلان حصول كل شيء في الذهن بكنهه لا يخلو من ان يكون اما بالمرتبة
كما في حصوله بحده او لا كما في تمثل بنفسه ولا سبيل الى الثاني لان العلم النظري مترتب على النظر وهو لا يكون
الا بالمرتبة ولا الى الاول لانه على ذلك التقدير مسبوق بحصوله بوجه اذ الشيء ما لم يعلم او لا بوجه ما لم يمكن اكتسابه
اصلا اذ الاكتساب انما يكون بالقصد والاختيار وذلك لا يتعلق بالمجهول المطلق فلابد من حصوله بوجه ما وحصوله
بوجه على تقدير نظرية الكل نظري متوقف على صرف الزمان من الازل الى حد معين في اكتسابه وتحصيل مباديه
الغير المتناهية وانما يتصور الشروع في كسب كنهه من ذلك الحد الذي حصل بعد تحصيل الوجه من الزمان وذلك الحد زمان
متناه من جانب المبدء فلا يمكن اكتساب كنهه اذ اكتسابه متوقف على تحصيل مباديه الغير المتناهية التي لا يمكن
ان يحصل الا في الزمان الغير المتناهي وذلك انما يتصور اذا لم يكن لزمانه مبدء وتفصيله انه اذا فرض ان كنه
شيء من الاشياء مثلا حصل للنفس من الازل الى الآن فنقول هذا ممتنع لان اكتساب كنهه وتحصيله بالنظر
انما يتصور بعد معرفته بوجه ما لامتناع طلب المجهول المطلق وذلك الوجه ومباديه الغير المتناهية نظرية
على ذلك التقدير اي تقدير نظرية الكل فحصول ذلك الوجه بتحصيل مباديه موقوف على مضي الزمان الغير المتناهي
من جانب الازل الى حد معين في اكتسابه ثم اذا جعل هذا الحد مبدء وشرع من ذلك الحد من الزمان اكتساب
كنه شيء فحينئذ لا يمكن اكتساب كنهه لانه زمان متناه من جانب المبدء ولابد من كونه غير متناه في هذا الجانب
ليتصور تحصيل مباديه الغير المتناهية فلا يمكن حصول كنهه على تقدير قدم النفس ايضا وقد فرضناه حاصلا
هذا خلف وهذا البيان يجري في كل كنه يفرض حصوله بالنظر فلا يمكن حصول شيء ما بكنهه لم يحصل شيء
من الاشياء بكنهه لم يمكن ان يحصل شيء من الاشياء بوجه لان كل وجه ان كان وجها بالنظر الى ما هو وجه
له لكنه كنه لشيء آخر فيجري هذا الكلام بعينه في استحصال ذلك الوجه بانه نظري يتوقف حصوله على تصوره

بوجه آخر وحصوله بوجهه لا يتصور الا بصرف زمان غير متناه من جانب الازل الى حد معين ثم يبتدئ من ذلك الحد
اكتساب الوجه وتحصيل مباديه الغير المتناهية وذلك محال لتناهي الزمان فلا يمكن اكتسابه وكذا يجري الكلام
في اكتساب وجه الوجه ثم هكذا الى غير النهاية فلا يحصل علم بشيء ما اصلا لا بالكنه ولا بالوجه هو المطلوب
والاظهر في تقرير الدليل ان يطوى حديث الوجه في حد من الزمان واخذ اكتساب الكنه من ذلك الحد ويقال انه
لا يمكن اكتساب شيء على تقدير نظرية الكل اصلا وان كانت النفس قديمة لان اكتسابه بالكنه مسبوق بحصوله بالوجه
حتى لا يلزم طلب المجهول المطلق وحصول ذلك الوجه ايضا مسبوق بتحصيله بوجه آخر اذ كل وجه كنه لشيء ما وتحصيل
الكنه لا يمكن الا بعد حصول الوجه وهلم جرا فلم يحصل وجه فضلا عن حصول الكنه وحاصله انه على تقدير نظرية الكل
لا يحصل تصور ولا تصديق سواء كانت النفس قديمة او حادثة لانه على ذلك التقدير لا يحصل تصور الشيء بالكنه بالبيان
المذكور ويلزم منه ان لا يحصل تصور الشيء بالوجه ايضا لما عرفت من ان ما هو من وجه لشيء كنه لشيء آخر واذا لم
يحصل التصور مطلقا لا بالكنه ولا بالوجه لم يحصل التصديق ايضا ضرورة ابتناء التصديق على التصور وتوقفه عليه فتم
المطلوب واندفع ما اورد عليه بان هذا البيان انما يجري في التصور دون التصديق ضرورة ان اكتساب التصديق
مسبوق بتصوره لا بتصديق آخر فبقي الاستدلال على بطلان نظرية موقوفا على حدوث النفس لا حاجة الى ما اجيب
عنه بان اكتساب كل تصديق مسبوق بالتصديق بغايته ما التبيين فيجري الكلام فيه كما في التصور وانت تعلم ما وقع
فيه من الاختلال لان الوجه في تصور الشيء بالوجه والكنه في تصور الشيء بالكنه مقصودان بالعرض لانهما انما قصدا
ليكون مرآة لتعرف ذي الوجه وذي الكنه وآلة للالتفات اليهما ومتصوران بالذات لا بواسطة الغير اذ
لا بد من تحصيلهما في الذهن ليصح مرآتيتهما لتصور ذويهما على عكس ما هو في ذي الوجه وذي الكنه من كونهما مقصودين
بالذات ومتصورين بالعرض بناء على ان صورة المرسوم والمحدود ليست حاصلة في الذهن بالذات بل
ههنا تصور واحد متعلق بالمعرِّف بالكسر بالذات وبالمعرَّف بالفتح بالعرض فلو تعلق القصد لتحصيل الانسان
مثلا بان يحصل وجهه او كنهه آلة للالتفات اليه فلابد عند ذلك القصد من كونهما مقصودين بالعرض ومتصورين

بالذات وذلك انما يتصور لو كانا متمثلين في الذهن معا فلو كان حينئذ الوجه في تصور الشيء بالوجه والكنه
في تصوره بالكنه متصورا بالوجه او بالكنه لكان مفضيا الى اجتماع النقيضين لان المقصود بالعرض يصير
مقصودا بالذات والمتصور بالذات متصورا بالعرض حين تصور الوجه او الكنه بكنههما او بوجههما في قصد واحد
وتصور واحد وهو باطل هذا بناء على ما ذهب اليه اما على مذهب الجمهور ومنهم المحشي المحقق رح فكلا بان المعرف
والمعرف كلاهما عندهم حاصلان في الذهن ومتصوران بالذات فلا يلزم صيرورة المتصور بالذات متصورا
بالعرض حين تصور الكنه او الوجه بكنههما او وجههما لان كليهما متصوران بالذات في كلا النظرين فلا ضير
في كون المقصود بالعرض مقصودا بالذات نظرا الى شيئين فكل واحد من الوجه والكنه مقصود بالنظر الى
وجهه او كنهه وغير مقصود بالنظر الى ما هو وجه له او كنه له واذا ثبت هذا فتصور الوجه في تصور الشيء بالوجه ليس
تصورا بالكنه حتى يسبقه تصور الوجه بالوجه امتناعا لطلب المجهول المطلق وينتقل الكلام الى الوجه الثاني
الذي هو وجه الوجه بانه ايضا نظري لا يحصل من دون علمه بوجه ما وهكذا الى غير النهاية فيلزم ان لا تحصل
التصورات باسرها لا بكنهها ولا بوجهها بل تصور الوجه في تصور الشيء بالوجه انما هو تصور كنه الوجه بحيث لا يقصد
الوجه ويكون آلة لملاحظة ذلك الشيء الذي هو ذو الوجه ومرآة لمشاهدته فعلى تقدير نظرية الكل
وقد علم النفس لا يلزم عدم حصول التصور مطلقا لان التصور بالوجه ممكن بان يحصل ذلك التصور بحصول كنهه
في الذهن من دون سبقة تصوره بالوجه بصرف الزمان الغير المتناهي من الازل الى حد معين منه في حصول
مباديه الغير المتناهية التي هي عرضيات لذلك الشيء الذي هو الوجه بالانتقال منها اليه من غير قصد على سبيل
الاستعقاب والاستلزام والاستتباع كل سابق يجذب حصوله بنفسه لحصول لاحقه بنفسه حتى يكون تصور كل واحد منها
تصور كنه الشيء لا بطريق الاكتساب بالحركات الفكرية الاختيارية حتى يكون مسبوقا بتصوره بوجه آخر سابق
عليه فلا يرد ان تصور الوجه بكنهه لا يحتاج الى صرف الزمان من الازل الى الآن في طلب مباديه والا لكان تصور الوجه
تصورا بالكنه فتامل وبالجملة الكلام في امتناع التصور بالكنه مسلم اذ لا بد فيه من ان يسبقه التصور بوجه ما وفي امتناع

التصور بالوجه غير مسلم لجواز ان يكون متمثلا بنفسه ويصير مرآة للالتفات الى ما هو وجه له وفيه نظر من وجهين
الاول بان معرفة الوجه بكنهه لا يمكن على تقدير نظرية الكل اذ التصور بكنه الشيء مختص بالبديهيات والثاني
بانه لو سلم امكان التصور بالوجه فما يدل على امكانه يدل على امكان التصور بالكنه من غير تفرقة اذ يمكن ان يقال
ان الكنه في علم الشيء بالكنه ليس متصورا بالكنه حتى يسبقه التصور بوجه ما بل متصور بكنهه فيمكن ان يحصل ذلك التصور
بانصراف الزمان الغير المتناهي من الازل الى حد معين منه في تحصيل مباديه الغير المتناهية على وجه الاعتقاب
والاستتباع ويصير الكنه مرآة لملاحظة ذي الكنه ولا يكون مقصودا بالذات ليلزم المحذور فتسليم استحالة
احدهما دون الاخر مما لا وجه له وما قيل في ابطاله انه يجوز ان يكون شيء من العلوم التي يحتاج اليها في تحصيل الكنه هو
بعينه شيء من العلوم التي يحصل بها الوجه بان تصير هذه العلوم المكتسبة في الزمان الغير المتناهي من الازل مشتركة
بينهما ومبادي جميعا لهما فلا يلزم حصول ما لا يتناهى في الزمان المتناهي فيدل هذا القول على غفلة من منشأ التصور بالكنه والتصور
بالوجه فان المرآة والمرئي في التصور الشيء بالكنه متحدان بالذات ومتغايران بالعرض كالحيوان الناطق فانه
متحد مع الانسان ذاتا ومغاير له اعتبارا وفي تصور الشيء بالوجه متغايران بالذات ومتحدان بالعرض كالكاتب
بالنسبة اليه واذا كان الامر كذلك فكيف يتصور ان يكون مبدء واحد مشتركا بينهما والا يلزم ان يكون الشيء الواحد بالذات
متحدا ومغايرا بالنسبة الى شيء وهو باطل فضلا عن مباد غير متناهية وقد اعترض عليه بعض الاعاظم بان
الاتحاد بين المرآة والمرئي في التصور بالكنه ان كان اتحادا بحسب الوجود فيلزم ان يكون العلم بالفصل وحده
علما بالكنه للنوع لاتحادهما في الوجود وان كان بحسب تمام الحقيقة فلا استحالة في اشتراك مبدء واحد بينهما ولا تلازم
الاتحاد والتغاير بالذات بالنسبة الى شيء واحد لا تركز الرسم التام المركب من الجنس القريب والخاصة
والرسم الناقص المركب منها ومن الجنس البعيد وجه للمرسوم والجنس كما هو مبدء للوجه مبدء للكنه ايضا فيجوز ان يكون
يكتسب التصور بالكنه في الزمان المتناهي بعد اكتساب التصور بالوجه في ازمنة غير متناهية لحصول بعض مبادي الكنه في تلك
الازمنة في ضمن مبادي الوجه السابق عليه وفيه ان المشاركة في بعض المبادي غير نافع لان البعض الباقي على تقدير نظرية

بالعقل ايضا بحسب مبادي هو وهي غير متناهية فلا يفي الزمان المتناهي بتحصيل الكنه ويمكن ان يقرر بان تمام مبادي
الكنه قد يكون بعض مبادي الوجه فحينئذ بعد تحصيل الوجه من مبادي الغير المتناهية لا حاجة الى الزمان الغير المتناهي
لاكتساب الكنه كما اذا كان الوجه لشيء مركبا من الحد التام والخاصة فتدبر ومما يمكن ان يقال ههنا اي في الاستدلال
على ابطال نظرية الكل ان التصور في التعريفات تصور واحد متعلق بالمعرف بالكسر اولا وبالذات وبالمعرف
بالفتح ثانيا وبالعرض بان يجعل ما هو المتصور بالذات آلة لملاحظة المتصور بالعرض فعلى تقدير نظرية الكل لا يمكن
اكتساب شيء من التصورات اذ لو امكن فاما بطريق الدور او التسلسل اما بطريق الدور وتوقفه على نفسه بمرتبة
او بمراتب بالانعكاس فيلزم ان يكون كل الموقوف والموقوف عليه متصورا بالذات ومتصورا بالعرض بالنسبة
الى آخر ويصير كل واحد حاصلا في الذهن وغير حاصل فيه وهل هذا الا اجتماع النقيضين واما على تقدير التسلسل فلا
تنقطع السلسلة الى متصور بالذات فقط اذ يكون كل من التصورات الغير المتناهية متصورا بالعرض كما هو
متصور بالذات فيلزم مع قطع النظر عن لزوم الاستحالة السابقة تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات فنظرية
التصورات كلها يستلزم الدور والتسلسل المستلزمين لان لا يحصل شيء منها وهو يستلزم ان لا يحصل شيء من التصديقات
اصلا لامتناع حصول التصديق بدون التصور وفيه ان هذا الاستدلال مبني على ان المعرف بالفتح لا يحصل
في الذهن وانما الحاصل فيه هو المعرف بالكسر وذلك فاسد من وجهين الاول بان المعرف بالفتح لو لم يحصل
في الذهن فلا يكون له حظ من الوجود الذهني وقد لا يكون موجودا خارجيا فيلزم تعلق الالتفات
[illegible] محمد علا سنديلي ۱۲
بالمعدوم وهو غير معقول وما قيل ان وجود الحد او الرسم في الذهن وجود للمحدود او المرسوم فيه بالعرض فذلك
يكفي لتعلق الالتفات فهو تصحيح لمراتبة الشيء لنفسه والثاني بان المترتب على الكسب لا يكون حينئذ صورة المحدود
لعدم حصولها بعد النظر وانما المترتب عليه هو الالتفات اليه ومن الظاهر ان الالتفات ليس بعلم بل هو فعل
من افعال النفس مع ان المقصود بالكسب هو العلم **قوله** لا يتم الا بدعوى البديهة الى حاشية ترجيح طريق الاعانة الى
بديهته اي بديهة المدعى هو نفي كسبية الكل على طريق الاستدلال اجله بان الاستدلال يؤول آخرا الى دعوى البديهة

فليكتف به او لا قصر للمسافة فانه لا يتم الاستدلال عليه بحيث لا يبقى للخصم مجال المنع والاستفسار
الا بدعوى البديهية في مقدمات الدليل واطرافها اذ لولا هذه الدعوى لا ينقطع الكلام اذ مقدمات الدليل
مساوية للمطلوب في عدم التسليم فحينئذ للخصم ان يمنع المقدمات ويسئل عن اطرافها فلا بد من تلك الدعوى
لانقطاع الكلام اذ من النظريات ان دعوى بديهية الاطراف والمقدمات هو بعينه كون بعض التصورات والتصديقات
بديهيا اذ ما من طرف ومقدمة الا هو تصور وتصديق فثبت عدم نظرية الكل وليكتف به اولا لئلا يطول
الكلام من غير طائل ولا يخفى انه اي هذا البيان لو تم لدل على عدم صحة الاستدلال بهذا النحو لا على مرجوحيته
وراجحية طريق الاحالة الى البديهة لان رجحان ذلك الطريق يقتضي صحة الاستدلال ولو على سبيل المرجوحية
ومن الظاهر انه ليس بصحيح لاشتماله حينئذ على مقدمة مساوية للمطلوب الذي هو نفي كسبية الكل وتوقف
صحته عليها وهو ممنوع لانه ضرب من المصادرة فان المصادرة كما يلزم اذا كان الدليل او جزؤه نفس المطلوب
او نفس ما يساويه كذلك يلزم اذا توقف الدليل او جزؤه على المطلوب او على مساويه من المعلوم ان دعوى البديهية في
المقدمات واطرافها مساوية لدعوى نفي كسبية الكل ومستلزمة له لان من يقول بكسبية الكل كيف يسلم بديهية
مقدمات الدليل وبديهية اطرافها فلزم نوع من المصادرة قطعا والجواب عنه ما اشار اليه بقوله فكانه اراد بدعوى
بديهيتهما اي بديهية المقدمات واطرافها اعم من دعويها بلا واسطة كدعوى بداهتهما او بواسطة كدعوى بديهية
بداهتهما ودعوى بديهية بديهية بديهيتهما وهكذا الى غير النهاية لانه كما يجب دعوى بديهية نفس المقدمات واطرافها
كذلك يجب دعوى بديهية بديهيتهما لينقطع السؤال ولم يبق للخصم مجال المنع والاستفسار والا يطلب عليه الدليل
فيلزم الدور او التسلسل اعلم ان الظاهر من سياق الكلام انه جواب عن قوله لا يخفى كما يدل عليه تصديره بالفاء وتأييده
بقول المحشي المحقق رح بقوله الى آخره الى دعوى البديهية في المطلوب لا جواب عن سوال مقدر يرد على العبارة المنقولة
للتأييد بان دعوى بديهيتهما آيل الى دعوى نفس المطلوب لا الى دعوى بديهية ويدفع بتعميم البديهية بان دعوى بديهيتهما بلا واسطة
كما تستلزم دعوى المطلوب كذلك دعويها بالواسطة مستلزمة لدعوى بديهية لان تأييد توجيه العبارة المنقولة بنفس

هذه العبارة غير محصول وحاصل الجواب عن الايراد بقوله لا يخفى ان الدليل موقوف على دعوى البديهية
فيهما بالمعنى الاعم بواسطة كان او بغير واسطة والذي في قوة المدعي هو دعوى بديهيتهما بلا واسطة فقد
لا بواسطة ايضا حتى يلزم المصادرة لانها في قوة دعوى بديهية المدعى لا في قوة نفس المدعى ويؤيد ذلك
التعميم قوله ان الاستدلال يؤول بالآخرة الى دعوى البديهية في المطلوب اذ لو لم يقصد التعميم فلا صحة لذلك
القول اصلا فان دعوى بديهية المقدمات والاطراف بلا واسطة هو دعوى نفس المطلوب لا دعوى بديهية المطلوب
وانت خبير بانه لا يدفع المصادرة كيف والمطلوب بديهية البعض اي بعض كان وبديهية المقدمات كما هي
فرد من البديهية مطلقا كذلك بديهية بديهيتهما ايضا فرد منها فيكون في قوة المدعى اعني نفي كسبية الكل
قطعا ولعل لفظ كانه اشارة الى ورود هذا الايراد قوله لا يمكن الجواب الخ هذا الجواب بالنظر الى ان النظرية
والبديهية وان كانتا صفتين لمطلق العلم المتعلق بمعلوم واحد من حيث هو لكنهما تختلفان باختلاف
حال الاشخاص المتصفين بموصوفيهما كالعلم المتعلق بحقيقة الانسان فانه مما يمكن ان يكون بديهيا بالنسبة
اي الموصوفة بالنظرية والبديهية هو العلم والعالم موصوف بهذا الموصوف ١٢ منه مدظله
الى شخص ونظريا بالقياس الى آخر كما بالنسبة الى صاحب القوة القدسية وفاقدها وبالنظر الى ان التوقف
الماخوذ في تعريف النظري بمعنى ان لا يمكن حصول الشيء الا بعد حصول الآخر اي النظر امكانا بالقياس الى
العالم الموصوف بذاته بالعلم النظري والبديهي كما اخذه المورد حيث استشهد عليه بحال صاحب القوة القدسية
فيه اشارة الى ان المبدئي كما هو صفة للمفعول لكن الفاعل موصوف به بالذات والمفعول
فالنظري ما لا يمكن حصوله بالقياس الى العالم الا بعد النظر والبديهي بخلافه لا امكانا بالقياس اليهما لا
لا يتصور الاختلاف بالنسبة الى الاشخاص وما قال المحشي المحقق رح في دفع الجواب الثاني توقف الحصول على النظر
لا يمكن بالنظر الى الفاقد ايضا لان حصول القوة القدسية ممكن لكل فرد من افراد الانسان بناء على ما ثبت ان الفرد يصح
لسائر الافراد واذا امكن حصول تلك القوة لكل واحد امكن حصول كل معلوم بلا نظر لكل ايضا فلا يتوقف
حصوله على النظر اصلا لان التوقف عبارة عن عدم امكان حصول شيء بدون حصول شيء آخر وههنا قد امكن
حصول المعلوم بلا حصول النظر ففيه منع ظاهر فان ما يمكن لطبيعة الانسان لا يلزم ان يمكن لكل فرد [illegible]

خصوصيته بعض الافراد آبية عما يصح بالنظر الى نفس الطبيعة كما ان مقتضى مطلق البسيط الكروية وقد منعه

خصوص الارضية فاذن حصول القوة القدسية وان امكن للفاقد نظرا الى الطبيعة الانسانية لكن يجوز ان

يستحيل حصولها لمانع بخصوصيته فرد فرد واذا امتنع حصولها اياه فلا يجوز حصول المعلوم له بدون النظر الا

ان يقال في الجواب عنه ان الشايع في الامكان وغيره من المواد الثلث كالوجوب والامتناع اخذها في الافراد

بالنسبة الى الطبيعة من حيث هي لا بالنسبة الى الماهية المتشخصة والشايع هو المعتبر في التعريفات فامكن

للطبيعة من حيث هي ممكن لكل فرد منها بالنسبة اليها وان لم يمكن بالنسبة الى الحقيقة المتشخصة ومن الظاهر ان

الطبيعة الكلية لا تابى عن الاتصاف بالقوة القدسية والا لم توجد في فرد من افرادها فكذلك الافراد ايضا

ليست آبية عن الاتصاف بها نظرا اليها وحينئذ امكن لكل واحد حصول المعلومات باسرها من غير نظر ولم تتوقف

حصولها على النظر وفيه ان الشيوع بالنسبة الى الطبيعة ممنوع كيف وتوقف الابن على الاب شايع مع عدم

توقفه عليه نظرا الى الطبيعة كما تري في عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام ولعل في قوله الا ان يقال

ايماء الى ذلك وان قرر الجواب بالنظر الى ان البديهية والنظرية لا تختلفان باختلاف الاشخاص بل ما هو نظري

بالنسبة الى شخص وقت فقدان تلك القوة فهو بديهي بالنسبة اليه عند وجدانها بان تؤخذ الضرورة المفهومية

من عدم الامكان الضرورة بشرط الوصف ويقال ان النظري ما لا يمكن حصوله لفاقد القوة القدسية من حيث

انه فاقد الا بالنظر والبديهي ما يمكن حصوله لا بالنظر وبالجملة ما دام ذلك الوصف باقيا لا يحصل هذا الشيء الا بالنظر

واذا زال هذا الوصف يصير الحصول ممكنا بدونه فحينئذ لا يتوجه ما اورده المحشي المحقق ح في الدفع لان امكان

حصول القوة القدسية للفاقد امكانا ذاتيا لا ينافي الامتناع بالغير يعني كونه نظريا بشرط فقدانها فلا يصدق

توقف البديهي عليه اذ ما حصل للواجد بدون النظر لا يمكن حصوله للفاقد بدونه ولعل حديث القوة القدسية

وقع تمثيلا والا فربما يحصل الشيء لفاقدها من حيث هو فاقد بلا نظر ايضا كما ترى في صاحب الحدس

التجربة قوله والجواب انا لا نسلم هذا الجواب مبني على التصرف في معنى التوقف بان يجعل بمعنى المصحح

مدخل لها فيقال حصل النظر حصل المعلوم وان امكن حصوله بالقوة القدسية بغيرها ايضا وحينئذ
امكان حصول النظر بتلك القوة لا ينافي التوقف على النظر لوجود هذه العلاقة بينه وبين النظر كوجودها
بينه وبين القوة وليس التوقف ههنا بمعنى لولاه لامتنع حتى يلزم المحذور وذلك التصرف شايع بينهم كيف
وجواز تعدد العلل المستقلة في تاثيرها بمعنى الموقوف عليه التام لوجود المعلول الواحد الشخصي مما يتفوهون
به لا يصح الا على ذلك اذ لو كان معنى التوقف امتناع حصول المعلول بدون الموقوف عليه لا يكون واحد منها علة
لعدم امتناع الحصول بدونه ومن ههنا تبين ان الجواب ليس مبنيا على جواز التعدد بل على تجويز التصرف وحديث
جواز التعدد انما هو سند لصحة التصرف والشيوع وكلامه الآتي كلام على السند وهو خارج عن قانون المناظرة والحق
ما ذهب اليه المحشي وغيره من المحققين انه لا يجوز مطلقا فان العلة هناك احد الشيئين وخصوصية العلتين ملغاة
في التوقف والترتب سواء كان التوقف بمعنى لولاه لامتنع او بمعنى الامر المصحح لدخول الفاء اذ الترتب
عبارة عن علاقة ذاتية بين الشيئين بحيث يمتنع بها الانفكاك بينهما لا عن مطلق التعقيب سواء كان بالعلاقة
او بالاتفاق لان المعلول اللازم للعلة والموقوف عليه في الحقيقة انما هو القدر المشترك بينهما وهو ما طبيعة تينك
العلتين من حيث هي او من حيث سنخ الفردية المشتركة بين خصوصيات الافراد لا خصوصيتها اذ المعلول
لا يترتب الا على شيء يمتنع حصوله بدونه لانه كما هو موجود بوجود العلة كذلك معدوم بعدمها فحينئذ لو جاز
تعدد العلل المستقلة لما صح عدم المعلول بعدم العلة بل امكن وجوده مع عدمها وفيه ان العدم لا يفتقر الى
التاثير والايجاد بل يكفي عدمها في الوجود ومن الظاهر ان المعلول انما ينعدم بانعدام جميع العلل لا بانعدام
واحد معين منها لان علة عدمه عدم التاثير في وجوده فما دام التاثير باقيا ببقاء واحد منها لا يصير معدوما
والحق ان المعلول بنفس تجوهره محتاج في التقرر والوجود الى افاضة الجاعل الاول المفيض ولا تعدد فيه اصلا لكن
الايجاد بعض المعاليل لنقصانها عن قبول الفيض موقوف على شرائط ومعدات لا يعتبر منها الا القدر المشترك
حتى لا يتوهم تعددها تعدد الجاعل وحينئذ يكون المعلول موجودا بافاضته ومعدوما بعدمها والتفصيل ان بينا

ثلث صور الاولى توارد العلتين المستقلتين على سبيل الاجتماع وذلك باطل قطعا لان حصول المعلول ان كان بالمجموع من حيث المجموع فلا استقلال لكل واحد منهما كما هو المفروض وان كان بكل منهما مع الاستقلال في المصيبة فاحدهما هو العلة وتلغو الاخرى والثانية توارد هما على سبيل التعاقب بان يوجد المعلول بواحد من العلتين ثم يوجد بالاخرى وهو ايضا مما لا سبيل اليه اذ المعلول الصادر من الاول اما موجود حين صدوره من الثاني فيلزم تحصيل الحاصل او انعدم ثم حصل بالثانية عين ما حصل بالاولى فهو اعادة المعدوم او حصل غير ما حصل بها فلا يتواردان على معلول واحد شخصي تعاقبا وابداء احتمال الايجاد بالاولى والبقاء بالثانية بعيد لان علة الايجاد هي علة البقاء ولا دخل فيه للغير والثالثة تواردهما بان يمكن حصول المعلول بكل منهما ابتداء ويكون لخصوصية كل منهما مدخل على سبيل البدلية من بدو الامر فاذا حصل باحد العلتين لم تبق علية الاخرى والخلاف في الجواز وعدمه انما هو في هذه الصورة الاخيرة والتحقيق يقتضي انها ايضا محال كالصورتين الاوليين مع ان اريد بالعلة كون الشيء محتاجا اليه اي لا يمكن حصول المعلول المحتاج الا بعد حصوله او كون الشيء مصدرا لشيء آخر وموجدا له بحيث لا يتصور التخلف عنه او كون الشيء موقوفا عليه لشيء ومترتبا عليه ترتبا عليا لا تصاحبيا فقط ومقدما عليه بالذات لا بالزمان لان المتقدمات الزمانية ليست موقوفة عليها فان هذه المعاني الثلث للعلة بينها تلازم في الوجود بحيث لو تحقق احدها في شيء تحقق الاخر فيه لان مصداق هذه المعاني كلها ليس الا الجاعل المفيض الذي يوجد المعلول بايجاده وينتفي بانتفاء افاضته وترتب في اعتبار العقل وملاحظته لتقدم احتياج المعلول على مصدرية العلة اذ المعلول ما لم يفتقر في صدوره الى العلة لا تكون العلة مصدرا وتقدم مصدريتها على تحقق المعلول لانه ما لم يصدر لم يكن متحققا وتقدم تحققه على تأخره عن العلة المقارن لتقدمها عليه لان التقدم والتأخر امران متضايفان لا يمكن تعقل احدهما بدون الآخر ولا يتصور ثبوتهما الا بعد تحقق المعلول فيكونان متأخرين عن تحققه فيقال حينئذ احتاج المعلول فصدر عن العلة وتحقق فتأخر وتقدم عليه علته فما قيل ان العلة لو فسرت بالموقوف عليه بمعنى لولاه لامتنع فلا تكون متعددة ولو بدلا وان فسرت

بما يترتب عليه بسببه يصح له دخول الفاء فكلا اذ من المجاز ان يترتب معلول على شيء ان وجد ابتداء والا
فيترتب على غيره كترتب الملك على الشراء وغيره تبادلا فهو مدفوع بما عرفت ان الترتيب المعتبر في العلة والمعلول
ليس ترتبا اتفاقيا والا لم يتصور التلازم بينهما بل هو ترتب افتقاري فلا يمكن التعدد ولو بدلا على ان الممكن لما كان
في حد ذاته مساوي النسبة الى الوجود والعدم وتابعا للغير في تاثيره فلا بد له من جاعل معين يحقق تحققه ويمنع
بامتناعه فلا يمكن عليه توارد العلل اجتماعا كان او بدلا فالصواب في الجواب عن اصل الايراد ان يقال ان اتحاد
المعلومات تختلف بحسب الحصول في الذهن فبعضها يمكن ان يحصل بالنظر ويترتب عليه ويمكن ان يحصل بغيره كحصول
حقيقة الانسان بالنسبة الى فاقد القوة القدسية وواجدها وبعضها لا يمكن ان يحصل بالنظر بل يحصل بغيره
فقط كحصول الاوليات ولا ثالث لهما اذ لا يوجد معلوم يكون جميع انحاء حصولاته متوقفة على النظر لان صاحب
القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس والحصول بالنظر والحصول بغيره متغايران وان كان الحاصل بالنظر
حاصلا بغيره ايضا كيف والحصول بالنظر لا يمكن ان يحصل بالغير وكذلك الحصول بالغير لا يمكن حصوله به وفيه ان
تغاير الحصولين اما بالماهية او بالتشخص فان كان بالماهية فماهية الحصول وسائر المعاني المصدرية غير مختلفة وان كان
بالتشخص فلا يتصور الا باختلاف الزمان كتعاقب السوادين على جسم واحد او باختلاف الموضوع كحلولهما في جسمين وههنا
يمكن حصول معلوم واحد شخصي بالنظر والحدس في زمان واحد فان العلم الحاصل بالنظر يمكن حصوله بالحدس في
زمان حصوله بالنظر وان لم يمكن بشرط حصوله فلا تعدد ان شخصا فالمعلومات الاولى تكون نظريات والمعلومات
الثانية بديهيات واذا تقرر ذلك فالمراد بالحصول المأخوذ في تعريف النظري مطلق الحصول من غير ان
يلاحظ معه حيثية ما حتى العموم على طريق موضوع المهملة وفي تعريف البديهي الحصول المطلق ملحوظا بحيثية العموم
على طريق موضوع الطبيعية وحينئذ فالنظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر وهو يمكن بان يتوقف فرد
من حصوله عليه بناء على ان مطلق الشيء يتحقق بتحقق فرد ما والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر
وهو يتصور بان لا يتوقف جميع افراد حصوله عليه لما تقرر ان الشيء المطلق انما ينتفي بانتفاء جميع الافراد فما

بعض انحاء حصوله بلا نظر وبعضها بنظر يكون نظريا لصدق ان بعض حصولاته متوقف على النظر لا بديهيا لانه
بعدم توقف جميع حصولاته عليه وبهذا الجواب ظهر ان المتصف بالبديهية والنظرية اولا وبالذات هو الشيء
الحاصل في الذهن من حيث هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن اي مرتبة المعلوم لانه هو الحاصل بتوسط النظر
والمترتب عليه لا الحاصل في الذهن من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم لاتصافه بهما ثانيا وبالعرض فيه ان الطبيعة
من حيث هي ليست بمجعولة ولا معلولة بالذات للكاسب عند المشائية القائلين بالجعل المؤلف فلا تكون مترتبة
على الكسب بالذات بل المترتب عليه بالذات هو الطبيعة من حيث الحصول كيف والمقصود بالتحصيل هو علم الشيء
لا نفسه الا ترى ان المطلوب بالبرهان انما هو تصديق القضية لا نفسها لحصولها بالتصور ايضا وانما هي مطلوبة
باعتبار العلم ومن ابين ان الصفة بحال نفسه اولى بالاعتبار من اعتبارها بحال متعلقه وايضا قد تحقق ان
النظرية والبديهية حينئذ لا تختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات لما عرفت ان النظري ما يتوقف نحو من انحاء
حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف نحو منها عليه فما حصل لاحد بالنظر يكون نظريا بالنسبة الى كل واحد
وان حصل لغيره او له في زمان آخر بلا نظر والذي لم يحصل لاحد بالنظر فهو بديهي واطلاق البديهي على الحاصل
بالحدس لاحد دون الحصل الاطلاق مجاز نظرا الى مشابهته بالبديهي في عدم الحصول بالنظر وانت تعلم انه ان اراد بهذا
التحقيق توجيه كلام القوم فهو غير صالح لهذا التوجيه لانهم قائلون باختلافهما نظرا الى اختلاف الاشخاص و
الاوقات ولا يتم على ذلك استدلالهم على بطلان نظرية الكل بلزوم الدور او التسلسل لجواز انتهاء السلسلة
الى نظري حاصل بالحدس مثلا قيل ان الدليل انما هو بالنظر الى فاقد القوة القدسية ففيه ان الفاقد لها ليس
فاقدا للقوة الحدسية والتجربية والوجدانية والحسية فيجوز ان يكتسب كل نظري حاصل بالنظر من نظري
حاصل له باحد هذه الطرق فلا يلزم الدور والتسلسل على تقدير نظرية الكل الا ان هذه الطرق كلها لا يصدق
عليها تعريف البديهي على هذا التحقيق لان البديهي عنده ما لا يحصل نحو من حصوله بالنظر ويجوز ان يحصل المحسوسات
مثلا للاعمى والحدسيات لفاقد القوة القدسية بالنظر وهكذا وما قال المحشي المدقق رح في بعض الحواشي

ان المراد بالمحسوسات ما هي محسوسات وكذا الحدسيات ما هي حدسيات فليس بمستقيم ههنا لان نفس المعلوم كما

يصح حصوله بهذه الطرق يمكن حصوله بالنظر بخلاف من جعل البديهي والنظري صفة للعلم فان العلم الخاص

الحاصل بهذه الطرق لا يحصل بالنظر لتعدد الحصول فتأمل والتاويل بان المراد بالفقدان فقدان هذه الاشياء

كلها ليس بشيء لان الفاقد لجميع هذه القوى لا يمكن ان يحصل له نظر اذ لا بد لحصوله من معلوم مقدم عليه لئلا يلزم

طلب المجهول المطلق فكيف يحصل له نظري حتى يجري الدليل بابطال الدور والتسلسل بالنسبة اليه وان

اراد تجديد الاصطلاح فلا كلام لنا فيه لانا نتكلم فيما عليه القوم هكذا ينبغي تحقيق المقام والفضل والانعام

قوله سلمنا ذلك لكن لا نسلم الخ هذا الجواب الذي على تقدير تسليم ان المتوقف بمعنى لولاه لامتنع مبني على

ان البديهية والنظرية صفتان للعلم اولا وبالذات وللمعلوم ثانيا وبالعرض اذ حاصله ان العلم الحاصل بالنظر

موقوف على النظر وهو غير العلم الحاصل بدونه بالتشخص فليس علم واحد يمكن حصوله تارة بالنظر واخرى بغيره وان كان

المعلوم في الصورتين واحدا وحينئذ لا يلزم ان يكون شيء واحد بديهيا ونظريا وقد عرفت ان الامر ليس كذلك

بل الامر بالعكس كيف وما يترتب على النظر ويحصل في الذهن بواسطة النظر اولا وبالذات هو نفس الشيء

من حيث هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن اي المعلوم لوجوده في ظرف الذهن بنفسه وتقدمه على العلم بالذات

فيكون هو المترتب على النظر وغير مترتب عليه وانما يترتب عليه ثانيا وبالعرض هو الشيء من حيث هو حاصل في الذهن

اي العلم قال في الحاشية قسمة العلم اليهما لا ينافي ذلك لان المعلوم بعد اعتبار اتصافه بالنظرية والبديهية يصير

علما اخص فيكون العلم نظريا وبديهيا مجازا عن حصوله بعد اتصاف المعلوم بهما وفيه ان المترتب على النظر

هو الشيء من حيث الحصول لكونه مبدأ للانكشاف ومقصودا بالتحصيل من النظر لينكشف به الشيء المعلوم مع انه لا اختلاف

بين العلمين الحاصلين بالنظر والحدس لعالم واحد لا بحسب التشخص لانه عرض انما يتشخص بالمحل لوجوده فيه وان

كان المحل الذي هو الذهن ههنا واحدا فالتشخص واحد كيف وحصول كل علم لكل فرد من العاقلين لكل فرد من النظار

الحدس ممكن كما سبق من امكان القوة القدسية لكل احد فبناء على توارد العلل على معلول واحد ولا بحسب الماهية

البداهة ... التوارد ... الاثنان ... الا ... حيث اختار ... ان جواز ... تجويز ... ٢ ... عليه لان ... [illegible]

والحقيقة بان يكون للعلم الحاصل بالنظر حقيقة مستغنية للمحصول به وللحاصل بالحدس حقيقة اخرى حاصلة به لان
كل ما يمكن ان يحصل بالنظر يمكن ان يحصل بالحدس فلا يندرج شخص واحد تحت حقيقتين مختلفتين لا بحسب الزمان
بان يكون زمان النظر مغايرا لزمان الحدس لان الحدس ممكن الحصول في زمان حصول النظر وان لم يمكن بشرط حصوله كما مر
ولا بحسب الجهات المختلفة هي الحدس والتواتر والنظر وغيرها كالهيولى على ما قيل لان النفس لما كانت محصلة غير
مبهمة فلا يكون اختلافها بحسب الجهات موجبة لاختلاف التشخصات بخلاف الهيولى فانها بسبب كونها مبهمة مشتملة على
جهات خارجية موجبة للتعينات المختلفة سوى تعين الذات فيجوز اختلاف تشخصاتها فتأمل **قوله** فالامر عليه
اهون الخ اعلم ان الاهونية وعدمها ليست باعتبار اخذ الاحتياج في هذا التعريف وعدم اخذه في التعريف
الاول حيث اخذ فيه لفظ التوقف بان يقال احتياج حصول الشيء الى نظر لا ينافي امكان حصوله بدونه بان يجوز ان
يكون الشيء محتاجا الى النظر مع امكان حصوله بالحدس بخلاف التوقف فانه ينافي حصول الموقوف بدون حصول الموقوف
عليه حتى يرد ان الاحتياج هو التوقف فكما يمتنع حصول الموقوف بدون حصول الموقوف عليه كذلك يمتنع ان يحصل
المحتاج بدون ان يحصل المحتاج اليه اذا اخذ التوقف بمعنى لولاه لامتنع وهكذا اذا اخذ بمعنى الترتب
المصحح لدخول الفاء ضرورة ان المحتاج اليه هو المترتب عليه وبالعكس فلا فرق بينهما ليحكم بالاهونية على احد التعريفين
دون الآخر بل لان منشأ النظرية والبديهية على التعريف الاول حال العلم الى الحصول في الذهن ضرورة
ان الحصول صفة لنفس المعلوم وهو لا يختلف باختلاف حال العالم فانه في نفسه اما ان يتوقف على النظر او لا يتوقف
عليه فيتوجه اليه الاشكال بلزوم كون شيء واحد بديهيا نظريا ويحتاج الى الدفع المذكور وعلى التعريف الثاني حال
العالم الى التحصيل فالتوقف وعدمه فيه بالقياس الى الغير فيلاحظ فيه خصوص حاله لا حال العلم الى الحصول لان
مدار النظرية والبديهية في هذا التعريف على التحصيل وهو يختلف باختلاف حال العالم فيجوز ان يكون تحصيل
علم واحد متوقفا على النظر وغير متوقف عليه باعتبار حال العالمين الفاقد للقوة القدسية والواجد لها بتغاير
التحصيلين بل باعتبار عالم واحد بحسب زمانين بان يكون التحصيل في زمان الفقدان مغايرا للتحصيل في زمان الوجدان

فالمعلوم الواحد باعتبار تحصيل الفاقد للقوة القدسية يتوقف على النظر فيكون نظريا وباعتبار تحصيل غيره
او تحصيله في زمان آخر غير متوقف عليه فيكون بديهيا ومن ههنا ظهر ان المراد بالعلم المعلوم فلا يرد ان
العلم الواحد الجزئي يمتنع حصوله لشخصين فضلا على اختلاف حاله بالقياس الى البشر لكن يرد عليه ان تحصيل
عالم معين لمعلوم واحد كما يمكن بالنظر يمكن لغيره ايضا لامكان حصول القوة القدسية حينئذ لا يجد الفرق
الحصول والتحصيل والجواب تغاير التحصيلين بالنظر والحدس نظرا الى تغاير المعنى المصدري يتغاير المضاف
اليه او بلغة الفروقية بشرط الوصف مشترك بين التعريفين فلا معنى لا هويته بهذا التعريف دون الاول
قوله بهذا المعنى هو المراد الخ ذلك اي الحكم باتحاد مآل التعريفين بان يكون مراده من الحصول المأخوذ
في التعريف الاول الوجود الرابطي اي الحصول للعالم ووجوده له لا حصوله المعلوم في نفسه ويؤيده ان وجود العرض
هو بعينه وجوده لموضوعه سمي العرض الذي هو الوجود لانه لما لم يكن مفتقرا في موجوديته الى وجود زائد لم يتصور
فيه ان يقال ان وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه بل هو نفس وجود موضوعه على ما صرح به الشيخ الرئيس وغيره
وبالجملة الحصول عرض وجوده عبارة عن ثبوته لمحله هو العالم واتصافه به فيكون صفة له كالتحصيل ويختلف
باختلافه ونوبا الزمان وههنا تفصيل وتحقيق اوردناه في شرحنا على الحواشي المواقفية وفقنا الله تعالى
لاتمامه **قوله** بل التقسيم الخ وجهه اي وجه توقف التقسيم على النظر ان النظر معتبر في عنوان القسم الثاني
هو النظري لكونه عبارة عن النظر المأخوذ مع النسبة وفي مفهومه الذي هو ما يتوقف على النظر بخلاف
القسم الاول اي البديهي فانه معتبر في مفهومه الذي هو ما لا يتوقف على النظر فقط لا في عنوانه لان
عنوانه ليس الا البديهية مع النسبة ولا يعتبر في حقيقتها لا اعتباره عدما في البديهي لا وجودا او عدم
اعتباره في النظري بعد كونه حاصلا لانه معد لحصوله في الذهن والمعد مما لا يدوم بل يزول عند حصول
ما هو معد له ومن الظاهر ان خروجه عنهما بحسب الحقيقة لا ينافي دخوله في مفهوميهما التعبيري اذ في
بل نجزء التسمي جزء مفهومه بناء على ان المفهوم ربما يكون عرضيا للمسمى الا ترى ان البصر خارج عن حقيقة الاعمى

لان مفهومه النسبة خارجة عن حقيقة الذهنية وليست خارجة عن مفهومها **قوله** الملاحظة توجه النفس
اعلم ان للنفس عند اكتساب المجهول المشعور به من وجه حركتين احديهما من المطالب الى المبادى وثانيهما من المبادى
الى المطالب ولها توجهين الاول قبل حركة الاولى والثاني قبل الثانية اما التوجه الاول فهو عبارة عن الالتفات
نحو المجهول الذي قصد تحصيله بعد كونه معلوما بوجه ذاتي او عرضي لئلا يلزم طلب المجهول المطلق والمتوجه اليه فيه
بعين التوجه والالتفات معقود يحصل بالحركة الفكرية كما ان المتوجه اليه المحسوس في التوجه الحسي حين التوجه
اليه معقود يحصل بالحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان آخر والثاني الملاحظة وهي عبارة
عن التوجه نحو المعلوم الزايل عن المدركة المخزون اما في الخيال الذي هو قوة مودعة في آخر التجويف الاول
من الدماغ وخزانة المحسوسات المدركة بالحس المشترك او في الحافظة التي هي قوة منبثة في اول التجويف الآخر
منه وخزانة الموهومات المدركة بالوهم او في العقل الفعال الذي عم فيضه بالنسبة الى النفوس كلها وهو
هو خزانة المعقولات الصرفة لانها لا تكون حالة في القوى المادية وذلك التوجه لسبيل التحصيل في المدركة
بعد الزوال منها وههنا اشكال قوي وهو ان النسيان زوال الصورة عن القوة المدركة والخزانة معا بحيث
لا تدرك بمجرد الالتفات بل يفتقر الى كسب جديد والسهو زوالها عن القوة المدركة فقط بحيث لا يحتاج
فيه الى الاكتساب بل يكفي مجرد الالتفات لتحصيلها ولا شك ان هاتين الحالتين تعرضان للمعقولات
الصرفة كما انهما تعرضان لصوادها اذا كانت المعقولات عند طريان الذهول غير زائلة عن الخزانة هي العقل
الفعال فيلزم ان تسلم الكواذب في العقل الفعال وهو باطل لان المبادي العالية برية عن الشرور التي هي
خواص الماديات وليست علومها غير مطابقة للواقع ومن ههنا قالوا انها مما لا يعرضها الغلط وقد
يعترض عليه بان طريان الذهول على صورة واحدة عقلية بالنسبة الى شخص والنسيان بالنظر الى شخص آخر يستلزم
حصول هذه الصورة في العقل الفعال وعدم حصولها فيه معا وهل هذا الا اجتماع النقيضين وبانا اذا
طرى النسيان عليهما فيلزم زوالها عن العقل الفعال وذلك محال لان علمه قديم لا يجوز زواله عنه البتة

عن الجهل واجيب عنهما بان معنى زوال الصورة عن الخزانة هو زوال علاقة الاخذ بحدوث عدم المناسبة وزوال
وصف الخزانية لان العقل الفعال انما هو خزانة لها ما دامت تلك العلاقة لا زوال نفس الصورة عنه حقيقة
حتى يلزم اجتماع النقيضين او حدوث الصورة واجاب عنه المحشي المحقق رح في الحاشية القديمة بان
العقل الفعال في اختزان الصور وفي الحفظ والتصديق ومعنى اختزان الكواذب الحفظ فقط اي الحفظ على
سبيل التصور دون التصديق ولا استحالة فيه وانما المحال تصديقها ولا يخفى ان هذا الكلام منه مع ابتنائه
على خلاف ما عليه الجمهور من اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث حيث صرح بشمولهما الحصولي
القديم ايضا ولزوم عدم المطابقة بين الخزانة التي هي العقل الفعال وبين ما هي خزانة له هو النفس الناطقة
لارتسامها فيه من حيث التصور وفي النفس على سبيل التصديق مع انه لا بد من المطابقة بينهما لا يتم ذلك
لان الاشكال انما هي في طريان الذهول والنسيان وورودها على تصديق الكواذب من حيث هي تصديق
لا باعتبار انها تصور فيلزم حصولها في الخزانة بما هي مصدقة لها وانت تعلم ان ما اورد عليه من الاشكالين
غير وارد اما الاول فلان المطابقة بينهما في نحو الادراك غير لازم بل اللازم على الخزانة حفظ نفس المعلوم
لا العلم بشخصه والا يلزم قيام عرض واحد بمحلين مختلفين وهو محال الا ترى ان الخيال والحافظة خزانتان للحس
المشترك والوهم مع ان الادراك ليس من شان الاولين وما هو الا للاخيرين فقط كما قيل فاين المطابقة
بينهما واما الثاني فلان المحفوظ في الخزانة ليس نفس التصديق الكاذب حتى يلزم المحال بل المحفوظ فيها هو
المعلوم لهذا التصديق لكن النفس لعدم المناسبة التامة مع العقل الفعال بسبب غلبة جنود الوهم عليها
غلط في الاخذ وتاخذه على وجه التصديق هذا ما سنح لي في الجواب بناء ان الكواذب انما يدركها العقل المنسوب
الى الوهم ولا يدركها العقل الصرف الصافي عن شوائبه كما تقرر عندهم ان الغلط لا يعرض للنفس المجردة بدون
معارضة الوهم اياها والعقل الفعال انما هو خزانة مدركات العقل الصرف المتعالي عن معارضته ولا يتصور
فيه الغلط فلا يلزم ارتسام الكواذب في العقل الفعال [illegible]

التي هي خزانة الوهميات فتامل لعله اشارة الى ان الحافظة انما هي خزانة للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات
لصداقة الولد وعداوة الذئب وليست خزانة لمدركات النفس من الامور الكلية وان عارضها الوهم
في ادراكها او تغليطه اياها لما تقرر عندهم ان القوى المادية لا ترتسم فيها الكليات صادقة كانت
او كاذبة ولا يصلح لارتسامها الا المجرد نفسا او كان عقلا فلزم المتقرر فيما عند المفر على ان التصديق
والاذعان من خواص المجرد عندهم فلا تصلح الحافظة لان تكون مصدقة لها اذ ليس من شانها الاذعان
بل تكون محفوظة فيها من غير تصديق واذعان قوله والتفت اليه الخ اعلم ان الكنه والوجه في علم الشئ بالكنه
والوجه حاصلان في الذهن بالذات وملتفت اليهما بالعرض وذو الكنه وذو الوجه حاصلان فيه بالعرض وملتفت
اليهما بالذات كما مر تحقيقه لكن الملتفت اليه والصورة الحاصلة في علم الشئ بالوجه مختلفان بالذات
ومتحدان بالعرض وفي غيره هو العلم بالكنه بالعكس لاتحادهما ذاتا واختلافهما من حيث الاجمال والتفصيل
اعتبارا ولا يمكن ان يراد بقوله في غيره العلم بكنهه بوجهه ايضا لاباء قوله بالعكس عنه لانه يقتضي الاختلاف
ولو اعتبارا ومن الظاهر ان الملتفت اليه والحاصل فيهما متحدان بحيث لا يتصور الاختلاف بينهما لا حقيقة
ولا اعتبارا لانتفاء المرآتية فيهما ويؤيده ما قال في الحاشية قد سبق ان التصور على انحاء الاول تصور الشئ
بالكنه والثاني تصور الشئ بالوجه والثالث تصور كنه الشئ والرابع تصور وجه الشئ فالملتفت اليه والصورة
الحاصلة في الاولين مجتمعان حقيقة ومفترقان اعتبارا وفي الثاني بالعكس وفي الثالث والرابع مجتمعان
وليس مفترقين لا حقيقة ولا اعتبارا انتهى وتاويل العكس بالخلاف بعيد كل البعد كما لا يخفى فعلم
الشئ بالوجه في الحقيقة مما لا يجتمع فيه الملاحظة وحصول الصورة حقيقة وانما اجتمعا بالعرض والملاحظة
تتخلف عن حصول الصورة في علم الشئ بالوجه نظرا الى الوجه فانه حاصل بالذات وليس بملتفت اليه كذلك
وحصول الصورة تتخلف عن الملاحظة فيه نظرا الى ذي الوجه لكونه ملتفتا اليه بالذات لا حاصلا كذلك فبين
الملاحظة وحصول الصورة عموم وخصوص من وجه تحققا [illegible] لتحققهما واجتماعهما في العلم بالكنه تحققه مادة [illegible]

الافتراق في العلم بالوجه كما عرفت فافهم **قوله** كما في معاني الحروف وغيرها الخ كالنسبة التامة الخبرية
والانشائية والنسبة الناقصة الاضافية والتوصيفية لانها حاصلة في الذهن حقيقة وليست ملحوظة الا
تبعا وبالعرض لا قصدا وبالذات اذ لا يستطيع الذهن الا ان يتوجه اليها بالذات لعدم استقلالها وكونها
مرآة لتعرف غيرها ولذا لا يصح كونها محكوما عليها وبها **قوله** واعلم الخ اعلم ان الفكر يطلق على ثلثة معان
المعنى الاول حركة النفس في المعقولات سواء كانت لتحصيل مطلوب اولا وهذا المعنى اعم من المعنيين
الاخيرين كما ستعلم ويعد من خواص الانسان ويقابلها التخييل وهو حركتها في المحسوسات تقابلا لغويا هو
التنافي مطلقا لا التقابل الاصطلاحي المحصور في الايجاب والسلب والعدم والملكة والتضايف والتضاد اما
انتفاء الاولين فلوجودية مفهوميهما وانتفاء الثالث فلعدم توقف تعقل احد الحركتين بالقياس
الى الاخرى واما الرابع فلان من شرائط التضاد بينهما اتحادهما فيما فيه الحركة اعني المسافة واختلافهما منه واليه
كما في الحركة الصاعدة والهابطة ومن البين ان ما فيه الحركة الفكرية معقولات وفي التخييلية محسوسات
فلا يتصور فيهما الاتحاد في المسافة حتى يمكن التضاد ومن ابطل التضاد باعتبار عدم تواردهما على
موضوع واحد فقد خالف التحقيق لان الموضوع لهاتين الحركتين النفس وهي واحدة ولا حظ للحواس
من الادراك جزئيا كان او كليا وانما هي آلة له كما هو التحقيق واما المعلوم فهو وان كان غير صالح للتوارد
لكنه ليس بموضوع والمعنى الثاني الحركة اي حركة النفس من المطالب بعد تصورها بوجه ما لئلا يلزم
طلب المجهول المطلق الى المبادي والتي هي المعاني المخزونة المناسبة للمطالب التصورية والتصديقية وهذه الحركة
يوجد معها الفكر بالقوة فهي بمنزلة المادة ثم حركتها من تلك المبادي الى هذه المطالب بان ترتبها
ترتيبا يحصل معه الفكر بالفعل حتى يؤدي الى علمها مفصلا وهذه بمنزلة الصورة اي المعنى الثالث
عبارة عن مجموع هاتين الحركتين وما هذا الا هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي كل جزئية الى القانون
العاصم الذي هو المنطق المتكفل لبيان المواد والصور المميز بين الخطاء والصواب واما الاحتياج في

الجزء الاول فلوقوع الخطاء فيه بروية المباد الغير المناسبة مناسبة وتوهم الكاذبة صادقة فيعصم
عنه قواعد المادة المبينة في المنطق من الصناعات الخمس واما في الجزء الثاني فلوقوعه فيه لفساد الترتيب
وعدم رعاية شرايطه والعاصم عنه هو قوانين الصورة المذكورة في هذا الفن من الاشكال وشرايطها
فتم الاحتياج بكلا جزئيه الى المنطق برعاية قوانينه وبازائه الحدس فانه انتقال من المطالب التصورية والتصديقية
الى المبادي دفعة ومن هذه المبادي الى تلك المطالب كذلك اعني مجموع الانتقالين الدفعيين المقابلين
تقابل التضاد على ما صرح به في النمط الثالث من شرح الاشارات للمحقق الطوسي وفي غيره من كتب الفن
والمعنى الثالث هو الحركة الاولى من الحركتين المذكورتين في المعنى الثاني وهو ربما انقطعت وما لحقت بالحركة
الثانية وربما تمادت اي تطاولت ولحقت بالحركة الثانية وهذا هو الفكر الذي يقابله الضرورة لان مناطها
انتفاء الحركة الاولى فالم يوجد مع انتفائها انتقال اصلا لا في الاولى ولا في الثانية فيحصل قسم من الضروري
وذلك كثير الوقوع وان وجد فاذا كان الانتقال الاول دفعيا والثاني تدريجيا فحينئذ يحصل نوع من
الضروري لكنهم لم يجعلوه في اعداده لكونه نادر الوقوع غير متحقق في العلوم على ما نقل في شرح الاشارات
عن المعلم الاول ارسطاطاليس وان كان الثاني ايضا دفعيا فيكون حدسا كما عرفت وقد اصطلح المتاخرون
على ما يلزم الحركة الثانية ويحصل منها هو الترتيب الذي لا توجد الحركة بدونه وجعل الانتقالين خارجين عن
حقيقة الفكر نظرا الى ان الكفاية التامة في المنطق انما هي تمييز الصحيح من الفاسد وتقديم البعض على البعض
وذلك من خواص الترتيب اللازم للحركة الثانية لا غير فقط والفكر ترتيب امور حاصلة في الذهن بحيث
يتوصل بها الى تحصيل غير الحاصل ويرد عليهم ان كثيرا ما تقع الحركة اي الحركة الاولى اي الحركة من المطالب
الى المبادي بدون الحركة الثانية التي هي الحركة من المبادي الى المطالب فتلزم الواسطة بين الضروري والنظري
لان ذلك القسم ليس بضروري لعدم دخوله في قسم من الاقسام الستة المشهورة وليس بنظري لعدم تحقق
الترتيب اللازم للحركة الثانية وعلى هذا التقرير لا يرد انهم لما اعتبروا في النظري وجود الترتيب اعتبروا في الضروري

عدمه فما انتفت فيه الحركة الثانية وان وجدت الاولى ضروري عندهم فلا تلزم الواسطة وجه عدم الورود

ان الضروري يجب ان يكون من احد الاقسام الستة والا لبطل الحصر وزادت الاقسام واذ ليس داخلا اذا

القسم في احدها فلزمت الواسطة قطعا الآن بعد ذلك من الحدس شيئا ونفسه الحدس بالانتقال من المبادي

الى المطالب دفعة سواء كان مع الحركة الاولى او بدونها وجعل الحدس بهذا المعنى مقابل الفكر

بالمعنى الثالث مقابلة تشبه مقابلة الحركة الصاعدة والهابطة وانما توجد الحركة ولا الصعود والهبوط

ههنا حقيقة لاطلاقهما على التدريجية واختصاصهما بالحركة الاينية نظرا الى ان الانتقال الاول الذي

هو الانتقال الفكري بالمعنى الثالث انتقال من المعلول الى العلة والانتقال الثاني الذي هو الانتقال المدرك

بذلك المعنى انتقال من العلة الى المعلول قال في الحاشية فسر الحدس بذلك لئلا تنحصر الواسطة بين الضروري

والنظري وجعل الحدس مقابلا للمعنى الثالث بهذه المقابلة لئلا تفوت مقابلة الضروري للمعنى الثالث

مع انها معتبرة بالاتفاق لكن لا يخفى انه حينئذ لا يكون مقابلة الضروري للمعنى الثالث على نحو واحد انتهى

ومع ذلك قد بقي شيء لا يندفع عنهم وهو ان الحركة الاولى ربما يقع فيها الخطأ فيظن الكاذب صادقا وغير

المناسب مناسبا فلو جعل الحاصل بالحركة الاولى مع الانتقال الثاني الدفعي ضروريا لكان مما يتطرق اليه

الغلط فلا يكون منضبطا بالبرهان وتفوت فائدة التقسيم الى الضروري والنظري فالحق ان الفكر عبارة عن

مجموع الحركتين كما هو مذهب المتقدمين لان هذا المجموع هو الفعل الصادر عن النفس لاستحصال المجهول من المعلوم

بان يتوسط بينهما ويتوصل به منه اليه توصلا اختياريا فيه مدخل تام للصناعة والترتيب ليس الا من لوازمه

بواسطة الجزء الثاني منه فتدبر ثم النظر والفكر مترادفان على ما هو المشهور ومتباينان على ما قيل نظرا الى ان

الفكر هو الانتقال المذكور والنظر عبارة عن ملاحظة الامور الواقعة في ضمن ذلك الانتقال وكالمترادفين على

ما ذهب اليه قيد المحصل وتبعه المحشي المدقق ووجه كونهما كذلك ما اشار اليه بقوله والقول بان النظر كالمترادف

للفكر انما يحسب كل معنى من معانيه الاربعة او بحسب بعضها وعلى كل تقدير من التقديرين فيه اشارة الى تغاير اعتبار

الثلاثة المذكورة اولا توارد الفكر والنظر على ثلثة معان والرابعة مذهب المتأخرين وهو

بنيهما بان كلا منهما وان كان عبارة عن ما فيه الحركة المخصوصة لكن ملاحظة ما فيه الحركة هو المعقولات المعلومة معتبرة في
عنوان النظر دون معنونه وغير معتبرة في الفكر اصلا لا في العنوان ولا في المعنون وربما يقال القايل الفاضل
القراباغي ان اطلاق الحركة ههنا على سبيل التجوز والتشبيه بالنظر الى حصول العلوم شيئا فشيئا على سبيل التعاقب
في ازمنة متعاقبة والا فلا توجد الحركة ههنا حقيقة لان الحركة تقتضي ان يكون للمتحرك في كل آن فرض من آنها
بين المبدأ والمنتهى فرد من المقولة التي وقعت فيها الحركة ولا يكون ذلك الفرد حاصلا له في الآن السابق ولا في
اللاحق والآنات المفروضة غير متناهية فكذا تلك الافراد ايضا غير متناهية وهي حينئذ حالة متوسطة بين
القوة والفعل وليست افرادها موجودة بالفعل لا جميعها ولا بعضها والا يلزم انحصار الغير المتناهي
بين الحاصرين بما المبدأ والمنتهى على التقدير الاول والترجيح بلا مرجح على التقدير الثاني واما الموجود بالفعل
مما فيه الحركة فرد واحد زماني منطبق على الزمان وهذه الافراد كالحدود المفروضة في الخط والسطح ومن المعلوم
ان لو كان الفكر حركة بالحقيقة لكان فيما بين المبدأ والمنتهى افراد العلم غير متناهية وان لم يكن شيئا منها
موجودا بالفعل بل يكون وجودها بحسب الفرض مع انه ليس في الفكر الا علوم متناهية حاصلة بالفعل لاسيما
في الرجوع من المبادي الى المطالب فلا يكون في الفكر حركة حقيقة وانما اطلق عليه لفظ الحركة تجوزا كما عرفت
وانت خبير بان الالتفات والملاحظة عبارة عن حصول الصورة التي حصلت في الخزانة في القوة المدركة
بعد زوالها عن المدركة مرة بعد اخرى في زمان الفكر فما وقعت فيه الحركة الفكرية ههنا هي الصورة المخزونة
بهذا الاعتبار الذي هو حصولها في المدركة وحينئذ ما هي الا امر متجدد يكون لها افراد آنية غير متناهية بالقوة
بحيث يحصل منها في المدركة آنا فآنا تشخص ليس في آن آخر لان بازاء كل التفات آني يحصل في القوة المدركة
من نوع الصورة المخزونة فرد لم يكن في الآن السابق ولا في الآن اللاحق ويكون متعددا بحسب تعدد الآنات
الالتفاتية فلا ضير في ان يكون لشيء واحد ذهني بعينه افراد متعددة بحسب تعدد الاوقات فان الطبيعة
الواحدة [illegible] كما [illegible] تتعدد [illegible] تعدد الاوقات [illegible]

هذه الصورة من حيث انها حاصلة في المحل الواحد الذي هو الخزانة امرا ثابتا غير متجدد وطرها بالفعل بذلك الاعتبار
افراد متناهية فالقول بنفي الحركة ههنا على سبيل الحقيقة مع امكان تحققها كذلك باعتبار تجدد الحصول والانتقال
نشاء من قلة التفكر في معنى الفكر كيف لا ولا شك في صدق تعريف الحركة على الفكر لانه انتقال من المطالب الى
المبادي ومن المبادي الى المطالب على سبيل التدريج الاتصالي وليس معنى الحركة زائدا على ذلك وفيه انا لا نسلم
التدريج بالمعنى المعتبر في الحركة ههنا لتجدد الحضور فيها اذ لم لا يجوز ان تكون الانتقالات الفكرية دفعية وتتخلل
في كل انين منها زمان بان تلتفت النفس الى صورة دفعة وتحضرها الى ان تحصل صورة اخرى كذلك وهكذا
الى ان تنتهي الى صورة مناسبة كافية في تحصيل المطلوب ثم ينتقل منها اليه بعد صرف الزمان في ترتيبها
بضم صورة الى اخرى كذلك فلا تتاتى فيه الحركة التدريجية الاتصالية ههنا حقيقة وانما يطلق
عليه الحركة نظرا الى مطلق التدريج والتغير مجازا على قياس انتقال الصورة المنوية الى الصورة الحيوانية عند
من لا يجوز الحركة في الصورة النوعية فتدبر قوله وارد عليه الخ هذا الايراد على تفسير النظر بالترتيب اي ترتيب
امور معلومة بانه لا يشمل التعريف بالمعرف المفرد فصلا كان او خاصة مع انه لا خلاف بين المنطقيين في
امكان وقوع التصور بالمعاني المفردة بان تلاحظ النفس معاني كثيرة واحدا بعد واحد ولم تجد مناسبا للمطلوب الا
المعنى المفرد فتنتقل من المطلوب بعد تصوره بوجه ما اليه وتنتقل الى المطلوب من غير حاجة الى انضمام امر
آخر اليه والجواب وان جاز لكن لا ينضبط انضباط التعريف بالمركب ولم يكن للصناعة المبنية فيها قواعد مطلب
المادة المناسبة للمطلوب وطريق تاليف الهيئة المودية اليه وللقصد والاختيار فيه مدخل تام لفقدان
التاليف ههنا فلم يلتفتوا اليه وحصر النظر بما هو معتبر فيه وهذا معنى قول الشيخ في منطق الشفاء حيث قال
ان التعريف بالمفرد نزر ضداج الى تقليل ان فصل الجواب الرابع قريب من الصواب وفيه انا لا نسلم نظرية على راي
المتاخرين حتى ينتقض به تعريف النظر ويحتاج في ادخاله الى تكلفات بعيدة كيف وهذه هي الصورة التي
اورد فيها النقض عليهم وادرجها المدرس بالتصرف في تفسيره لحصول المطلوب فيه دفعة بعد تحصيل المبادي بالحركة

لاو كما صورنا قيل الصواب في الجواب ان يقال ان المقصود الاعظم بالنظر هو حصول العلم بالكنه لان العلم
بالوجه بديهي العلم بالوجه في الحقيقة علم بالوجه لا بالكنه الوجه والعلم بوجهه بمعزل من الاعتبار كما مرانفا ومن
البين ان العلم بالكنه علم بالحد التام وهو مركب فلا بد من التخصيص بالمركب فتدبر واما الاجوبة الثلثة الاول
فلا يخفى ما فيها من وجوه الاختلال ومن تلك الوجوه ان الوجه الذي علم به المطلوب سابق على التعريف
المعرف المعرف سبقة زمانية فلو اعتبر معه ايضا بان يقع المجموع معرفا لوجب اعتباره فيه مطلقا مركبا
كان او مفردا والعدم المخصص وحينئذ ان كان هذا الوجه عرضيا فلم يبق المركب من الجنس والفصل القريبين
حدا تاما لاشتماله على العرضي وان كان ذاتيا فلزم اعتباره مرتين مرة في المعرف ومرة قبل تحصيله عند
تحصيل مباديه احترازا عن طلب المجهول المطلق وهو باطل لان اعتبارا يستغنى عنه في حقيقة التعريف
مستدرك كما اذا سئل عن الانسان المعلوم بالحيوان مثلا بانه اي حيوان هو يجاب بالناطق وحده
لا بالحيوان الناطق لان ذكر الحيوان مما لا حاجة اليه على انه لم يبق التعريف بالمفرد مع ان الكلام ما كان
الا في التعريف بالمفرد الملاحظ وحده حين تحصيل المطلوب ولو كان معه من غير سبقه عليه يلزم طلب
المجهول المطلق عند الحركة الاولى وايضا لا ترتيب بينه وبين المفرد بان يقيد احدهما بالآخر ويكون ذلك
الآخر محصلا له ومتحدا معه بالذات او بالعرض لسبقه عليه سبقة زمانية وعدم ملاحظته معه مرة ثانية كما
مر وكذا لا ترتيب بين المشتق لا بين الذات والصفة والنسبة ترتيبا زمانيا على سبيل التفصيل كما هو
المعتبر في المركبات ودلالة المشتق عليها مرة واحدة على طريق الاجمال غير مجد لانتفاء الترتيب ولا بين
المشتق والقرينة المخصصة لعدم تقييد احدهما بالآخر قوله في اي مركبة الخ اعلم ان في المشتق اقوالا ثلثة
القول الاول انه مركب من الامور الثلاثة التي هي الذات والصفة والنسبة وموضوع لمجموعها بحيث يدل
بجوهره على الصفة وبهيئته على الذات المبهمة الصالحة للصدق على الذوات كلها وللنسبة لكن النسبة ههنا نسبة
تقييدية ملحوظة بالتبع والمقصود بالذات هو الذات المقيدة لكونها محلا للوصف ولذلك يصلح لكونها محكوما

عليها بخلاف الفعل فان النسبة فيه نسبة تامة والمقصود نحو الصفة المسندة الى فاعلها وليست الذات
فيه الا ملحوظة تبعا فلا يكون محكوما عليه ويقع بمعناه المتضمن محكوما به دائما فافترقا وحينئذ لا يرد ان الفعل كما
هو غير مستقل باعتبار معناه المطابقي لاشتماله على النسبة الغير المستقلة كذلك المشتق ايضا فتخصيص احدهما بكونه
محكوما عليه دون الآخر تخصيص من غير مخصص وهذا هو القول المشهور وذهب اليه اهل العربية كافة وفي القول الثاني
انه مركب من المشتق منه اي الصفة والنسبة التقييدية فقط وعلى هذا لا يصح جعله محكوما عليه الا بتقدير الموصوف بان يقال
جاء رجل ضارب اذ عدم صلوح النسبة لذلك ظاهر والصفة لكونها منسوبا فقط لا تصلح لان تكون منسوبا اليها وليس الفرق
بينه وبين الفعل على هذا القول الا باعتبار كون الفعل مشتملا على الزمان دون المشتق او باعتبار ان النسبة في
احدهما تقييدية دون الآخر سوى المشتق المصدر بحرف النفي والاستفهام نحو ما ضارب زيد واضارب زيد ففيه
كلاهما سواسيا ان تكون النسبة في كل منهما تامة وهذا ما ذهب اليه السيد المحقق قدس سره الشريف واستدل عليه في حواشيه
على شرح المطالع بان المشتق قد يكون ذاتيا للشيء وقد يكون عرضيا له فلو كان ذاتيا كالناطق مثلا فيجب ان يكون مفهوم
الذات المبهمة العامة لمعنى الشيء غير معتبر في مفهوم الناطق ولا يعبر عنه بشيء له النطق والا لكان النسبي الذي هو العرض
العام لما صدق عليه داخلا في الفصل ويلزم من دخوله فيه دخوله في النوع لان جزء الجزء جزء فلم يبق العرض العام عرضا
عاما وهو باطل ولا يعتبر في مفهومه ما يصدق هو اي ذلك المفهوم عليه من الذوات الخاصة والا لانقلب الامكان
بالوجوب فيما اذا كان المشتق عرضيا وصار ممكن الثبوت لشيء واجب الثبوت له كما في ثبوت الضاحك للانسان
مثلا فان ثبوته له ممكن في الواقع وعلى تقدير كون الضاحك بمعنى الشيء الذي له الضحك هو الانسان يلزم
ثبوت الانسان الذي له الضحك للانسان وهو باطل لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري غير مفتقر الى الاثبات
هذا خلف وما ذكره اهل اللسان عند التعبير عنه فيعذر عنه لان في المشتقات ضماير راجعة الى الموضوعات
الخارجية لارتباطها بها فذكر الشيء في تفسير المشتق ذكرا اجماليا لهذا الموضوع الذي يرجع الضمير اليه وفيه ان
الضمير غير مرجعه فاعتباره اعتبار للمرجع قطعا وما هذا الا معترفا عنه المتفوهات نعم ما في هذا الاستدلال

من الاختلال في عنوان مفهوم المشتق بانه ليس فصلا بل يعبر به عن الفصل الذي هو امر بسيط فلا يلزم من دخول العرض
العام في مفهوم المشتق دخوله في حقيقة الفصل وما ذكر من لزوم الانقلاب ففيه ان ضروري الثبوت هو الانسان
فقط لا الانسان المقيد بالضحك لجواز ان يكون الانسان هو هذا المقيد او غيره ففي الحكم بالانقلاب تسهل عن
القيد مع ان اعتبار النسبة الغير المستقلة حقيقة المشتق من غير اعتبار احد المنتسبين فيها غير معقول كما لا يخفى و
القول الثالث انه معنى بسيط بمعنى لا تركيب فيه اصلا واختاره المحشي المدقق في الحاشية القديمة وقال
انه يعبر عن معنى الاسود والابيض ونحوهما كالاحمر والاصفر بالفارسية بسياه وسفيد ونظايرهما مثل سرخ و
زرد وهو لا يشتمل على النسبة في الحقيقة ولا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا والا لكان معنى قولك الثوب
الابيض الثوب الشيء الابيض اي المتصف بالبياض ان كان الموصوف عاما او الثوب الثوب الابيض اذا اخذ خصوصه
وكلاهما معلوم الانتفاء للغوية التكرار وليس بينه وبين المشتق منه يعني المبدأ تغاير بحسب الحقيقة وما هو الا بالاعتبار
كتغاير الجنس والمادة والفصل والصورة فان الابيض مثلا اذا اخذ في مرتبة لا بشرط شيء وهو عرضي مشتق
فان المادة والصورة اذا اخذتا في مرتبة لا بشرط شيء صارتا جنسا وفصلا ۱۲ منه مد ظله العالي
واذا اخذ في مرتبة بشرط لا شيء بان يلاحظ المبدأ من غير لحاظ تحصيله بالموضوع حتى اذا اعتبر الموضوع معه
وانضم اليه لم يصر المجموع ابيض بل يكون شيئا آخر مركبا منهما لكن علم بالقرائن الخارجية ان الابيض مغاير للموجود
آخر حتى لو اغمض عنهما لم يعلم انه شيء ابيض بل حاجة كونه ابيض بذاته كما ان الثوب ثوب فهو في هذه المرتبة
عرض مقابل للجوهر مشتق منه متحصل بذاته مغاير للموضوع ذاتا ووجودا بحيث لا يحمل عليه ولا على المجموع المركب
منهما وبهذا الاعتبار هو بياض وابيض واذا اخذ بشرط شيء بان لوحظ متحصلا بالموضوع ومخلوطا به خلطا
اتحاديا في مرتبة الوجود فهو ثوب ابيض مثلا لاتحاده معه في تلك المرتبة وكونه موجودا بوجوده بالعرض وكذلك
يمكن جريان الاعتبارات الثلثة في الموضوع بانه اذا اخذ في مرتبة لا بشرط شيء فمحمول على الشيء المتصف بالصفة
واذا اخذ بشرط لا شيء فهو مغاير للصفة وموضوع للعرض المغاير له في الوجود بحيث اذا حصل منهما مجموع
المركب لا يحمل الموضوع ولا الصفة عليه في هذه المرتبة واذا اخذ بشرط شيء فهو عين المجموع فاتحاد الصفة معه

الموضوع اذا اخذ بشرط شيئ لا ينافي مغايرتها له في مرتبة بشرط لا و لا يتصور انعدامها في مرتبة الاخذ

مع بقاء الموضوع لان الموضوع في هذه المرتبة هو المجموع الحاصل منهما وانعدام الجزء مستلزم لانعدام الكل

وان جاز انعدامها مع بقاء ما اذا اخذ الموضوع بشرط لا بد اذا عرفت ذلك فلا يتوهم ان الصفة ربما

تنعدم ويبقى الموضوع فلو كان بينهما ما صح وجوده مع انتفائها وههنا تفصيل وتحقيق ان شئت

عليه الاطلاع فارجع الحاشية الكمال المحقق ملك العلماء رح وانت خبير بان الامر لو كان كذلك لكان حمل

المشتق كالابيض على المبدأ الذي هو البياض القائم بالثوب صحيحا ويقال البياض ابيض ومن الظاهر

ان مصداق حمل المشتق على شيئ قيام مبدأ الاشتقاق به وذلك القيام حقيقي فيما اذا كان المبدأ

مغايرا لهذا الشيئ مغايرة ذاتية كقيام البياض بالثوب او اعتبارية كقيام حصة الوجودية ومجاز

فيما اذا كان عينه لكن لا باعتبار المفهوم حتى ينفعه بل باعتبار ان يكون بنفسه مبدأ للاثار المرتبة على تقدير

قيامه به حقيقة ومرجعه الى سلب القيام بالغير كالضوء اذا فرض قائما بنفسه وهو بكلا قسميه معلوم الانتفاء

بالضرورة اما الاول فلانتفاء التغاير بينهما واما الثاني فلعدم كونه مبدأ للاثار وقد اجاب عنه جد المحقق

قدس سره المبارك بان ذلك البيان انما ينفي الحمل العرضي المتعارف لكن لا يلزم منه انتفاء الحمل بالذات لان

مصداقه نفس ذات الموضوع من حيث هو والمحشي المحقق رح ان يتبرم له لانه قائل بالعينية بين حقيقة المشتق

والمبدأ وبالجملة الصدق بالذات اللازم غير ممنوع والصدق العرضي الممنوع غير لازم ومن ايده بقولهم ان الحرارة

اذا كانت قائمة بنفسها كانت حرارة وحارا بلا تفاوت وكذا الضوء اذا كان قائما بنفسه كان ضوءا ومضيئا

فيحمل احدهما على الآخر وما هو الا حمل المشتق على المبدأ فقد اشتبه عليه مفهوم المشتق بما يصدق هو عليه اذ من المعلوم

ان صحة حمل الحار على الحرارة ليس بحسب الاتحاد في المفهوم حتى يفيد المطلوب وانما هو بحسب تحقق احد قسمي الحمل العرضي

هو القيام بنفسه الحرارة بذلك الاعتبار فرد لمفهوم الحار والا عينية بينهما الا بحسب المصداق بخلاف حمل الابيض

على البياض فان ذلك الحمل بكلا قسميه منتف فيه حينئذ قياس احدهما على الآخر قياس مع الفارق فتدبر والحق

ان معنى المشتق امر بسيط اجمالي يعبر عنه عند التفصيل لشيء ينسب اليه الوصف وتنبه العقل عن الموصوف
نظرا الى الوصف القائم به بحيث يدل بهيئته على ذلك المعنى البسيط بالوضع النوعي ويدل على خصوصية
الوصف وضعا شخصيا من الموصوف والوصف والنسبة كل منها ليس عينه ولا داخلا فيه بل كل منها منشأ
لانتزاعه فيه تغليب لان الموصوف من حيث هو موصوف منتزع عنه والوصف من حيث انه وصف والنسبة
بما هي نسبة منشأ لما انتزع كذا في الحاشية لان المنشأ في اصطلاحهم عبارة عما ينتزع الوصف عن الموصوف
نظرا اليه ويكون علة للانتزاع وذلك غير صادق على الموصوف يمكن ان يراد معناه اللغوي هو ما له دخل في الانتزاع
وهو صادق على كل منها ولا يتصور ان يقصد به المحكي عنه لان المحكي عنه ليس الا الموصوف المخلوط بالوصف فقط
ثم لذلك المعنى البسيط اختصاص بموصوفه وهو مناط الاتحاد وصحة الحمل هو هو وهذا ربما يصدق على الموصوف
صدقا عرضيا ما دام قيام المبدأ به نحو زيد موجود كما ان للمبدأ اختصاصه بمعروضه هو مناط الحمل بالاشتقاق
فقط وربما يصدق على الوصف كما في الكليات المتكررة انواعها فيقال الوجود موجود مطلق والامكان
العام ممكن والوحدة واحدة ويصدق على النسبة بين الوجود والماهية وبينها وبين الوحدة والامكان العام
فيقال انها موجودة وواحدة وممكنة فتامل لعله اشارة الى نظر وجواب النظر فهو ان المشتق محمول
على الموصوف بالمبدأ والحمل هو الاتحاد في الوجود فالاتحاد حينئذ اما اتحاد بالذات بان يكونا موجودين
بوجود واحد فمع ان الوجود الواحد لا يصح انتسابه الى شيئين مختلفين يلزم كون المشتق امرا عينيا مع انه
امر انتزاعي عنده او اتحاد بالعرض بان يكون هناك واسطة هي متحدة معهما بالذات في الوجود والمشتق
متحد مع الموصوف لاجل اتحادهما ومن المعلوم ان الواسطة لا يعلم بينهما سوى المبدأ فالمبدأ اما واسطة في الثبوت
وذلك باطل لما مر من صيرورة المشتق امرا عينيا او واسطة في العروض بان يكون المبدأ متحدا معه بالذات
والمشتق بالعرض فحينئذ يصير المبادي اولى بالحمل من المشتقات مع انها غير محمولة اصلا والجواب بانا نختار الاتحاد
بالعرض لكن لا بالمعنى الذي فهمه المعترض بل بمعنى ان الوجود حقيقة ليس الا للموصوف ثم لو نسبه مفهوم

الى مشتق فهو موصوف موجود بالذات والمشتق موجود بوجود ها لعرض لاجل العلاقة التي هي قيام المبدء ولا استحالة في قيام وجود واحد بالكثير عند النحو من القيام وانما الاستحالة في القيام بالذات ولا يلزم حينئذ ان تصير المبادي محمولة فتدبر قوله ولذلك عدل الخ وانما عدل عنه لانه ليس للنفس في حال النظر فعل وتاثير في حصول شيء من المطالب المبادي لما تقرر في مدارك الحكماء ان الافكار ليست اسبابا موجدة للنتائج حتى تكون تلك النتائج افعالا متولدة منها بل الفكر معد لها في قبول الفيض عن المبدء الفياض والذي باختيار حال النظر هو الملاحظة والعزم على تحصيل المطلوب كما يشهد به الوجدان السليم ولفظ الترتيب الواقع في التعريف المشهور للنظر بالترتيب امور معلومة ليتادى الى مجهول يوهم ذلك لان ترتيبها حال النظر فعل المرتب وان كان المراد منه ههنا ملاحظة مخصوصة والملاحظة غير موهم لذلك وفيه انه لو كان المراد بالتاثير ايجاد الصورة فالظاهر ان الترتيب لا يوهم له وانما يوهم مطلق التاثير وذلك مما لا بد منه لان النفس حال الفكر لها توجهات آنية وزمانية عقيب شوق او آخر هي افعال النفس كيف وان النفس تلتفت وتلاحظ وتقدم بعضها على بعض في الملاحظة بالقصد والاختيار اذ الحركة الفكرية حركة اختيارية قال ملك العلماء قدس سره بل الامر بالعكس لان تقييد الملاحظة بالتحصيل في تعريف المصنف العلامة رح موهم لذلك كيف لا وتحصيل المطلوب فعل النفس وهو مترتب على فعل النظر بخلاف التعريف المشهور فان فيه جعل الغاية التادي الى مجهول والتادي ليس فعلها بل انفعال مترتب على الترتيب فافهم قوله معلوما كان الخ التعريف المشهور لكون المعلوم ماخوذا فيه يوهم التخصيص بالمعلوم المتبادر منه عند الاطلاق التصديق الجازم المطابق للواقع الثابت المقابل للمظنون والمجهول بالجهل المركب فلا يكون التعريف جامعا لتوهم خروجهما عنه وان كان المراد منه المعنى الاعم هو مطلق الانكشاف تصوريا كان او تصديقيا جازما مطابقا او غير مطابق او مظنونا بخلاف المعقول فانه غير موهم لذلك لكونه مرادفا للمعلوم بالمعنى الاعم ففيه اشارة الى وجه آخر للعدول ايضا قوله كما نبه عليه السيد قدس الخ هو قوله وقد يقع فيه الخطاء لا الخطاء

هو عدم موافقة الغرض والغرض الذي هو المصلحة الداعية الى الفعل لا يتعلق الا بالفعل الصادر بقصد
النفس واختيارها فلا بد ان تكون الملاحظة عبارة عن توجه النفس نحو المعلوم قصدا قوله لاسيما وقد قيده
بالغاية وهو قوله لتحصيل المجهول فان تصور الغاية التي يصدر الفعل عن الفاعل لاجلها لا يكون جزءا ما
الا لما هو صادر بالقصد حاصل بالاختيار لان الافعال الاضطرارية غير معللة بالغايات قوله فلا
ينتقض بتعقل المبادي المرتبة دفعة الى المراد بتعقلها تعقلها اجمالا فان الملاحظة الوحدانية يجوز تعلقه بالكثير في
آن واحد من حيث الوحدة لا من حيث الكثرة لامتناع توجه النفس الى المتعدد دفعة واحدة تفصيلا والمراد
بالترتيب تحصيل الهيئة عن تقدم بعضها على بعض تقدما ذاتيا بحسب الوضع والرتبة لا بحسب الزمان فلا ينافي
ذلك الترتيب الوضعي حصولها في الآن وما ينافيه هو الحصول على وجه التعاقب لانه يقتضي الامتداد
ويستحيل حصوله في الآن قوله لانه ليس بقصد النفس الخ فلو كان تحصيل المبادي ثم تحصيل المطالب
في الحدس مسبوقا بالقصد والاختيار لكان ذلك فكرا لا حدسا لان الحركة الفكرية لا تتخلف عنه اي عن
القصد لكونه مبدأ اختياريا من مباديها ومتمما لعلتها التامة كيف والحركة الفكرية لا تتوقف على امر آخر بعد
على ما يشهد به الاستقراء واستدل في الحاشية على انتفاء القصد في الحدس بقوله لا يخفى ان حدوث القصد
آني فلو وقع بعد الحدس دون الفكر لزم تتالي الآنات انتهى والتالي باطل على مذهب الحكماء القائلين
باتصال الزمان وذلك لانه مستلزم لتتالي الاكوان في الحركة لانطباق الزمان عليها وهو يستلزم الاجزاء التي
لا تتجزى في المسافة للانطباق بينها فلا يحصل مجموع الانتقالين الدفعيين في الحدس بعد القصد ويكون بين
ذينك الانتقالين زمان وتقوم (?) بان يقعا في طرفيه فلا يلزم التتالي كما لا يلزم فيما اذا كان الانتقال
الاول دفعيا والثاني تدريجيا اذ لا قصد فيهما الا بعد حصول المبادي دفعة في آن آخر بينهما زمان وقفت
للحركة الثانية او في آن حصولها بان يحدث ذلك الانتقال الدفعي والقصد الى تحصيل المطلوب في آن
واحد ثم توجد الحركة الثانية في زمان وقع هذا الآن طرفه فيه لا يرد انه قد يحصل بعد القصد الانتقال

الاول دفعة ثم توجد الحركة الثانية بالتدريج بعد القصد كما في الفكر الذي هو نادر الوقوع فكذلك يجوز

ان يحصل مجموع الانتقالين بعد القصد قوله يستنبط منها اي يستنبط منها احكام جزئيات موضوعها

انما لا احتياج الى تقدير حيث فسر احكام الجزئيات باحكام جزئيات موضوعها اذ ليس للقاعدة

الكلية جزئيات حتى يستنبط منها ومن المعلوم انه لو اريد بالجزئيات الفروع لكفى مؤنة التقدير فان

القضية التي تحت قضية اخرى يقال لها جزئي لها لكنه اعرض عنه احترازا عن حمل اللفظ على خلاف

المتبادر وقال في الحاشية هذه الاحكام جزئيات لحكم القانون والمراد بالحكم المحكوم به فمعنى الاستنباط

منه اخذ اثبات جزئيات محمول القانون لجزئيات موضوعه بالتنبيه او بالدليل فان القانون لا يكون

الا قضية حملية موجبة كلية انتهى استنباطا بالبداهة بان يكون المطلوب خفيا فتجعل تلك القاعدة

مع ان الشرطية لو وجدت او الحملية والسالبة نحو خبر محمولها سلب كما صرح السيد ...... المحقق في بعض

مبينها عليه وتوخذ على هيئة القياس او بالاكتساب بان تجعل تلك القاعدة الكلية كبرى لصغرى

سهلة الحصول اي تحمل الوصف العنواني لموضوع هذه القاعدة على موضوع المطلوب وتجعل تلك القاعدة

كبرى لها لينتج الحكم المطلوب كما في زيد فاعل وكل فاعل مرفوع فينتج زيد مرفوع والاحتياج الى الاستنباط

منها انما هو في النظريات التي يقع الخطاء فيها فاذا قيست النظريات الحاصلة من طرقها الى القواعد

المنطقية باعتبار الاستنباط وعدمه تنقسم الى ثلثة اقسام نظري لا احتياج فيه الى الاستنباط بان يكون

طريق الاكتساب بديهيا ونظري يحتاج الى الاستنباط لكن لا يستنبط لعدم وقوع الخطاء فيه ونظري يفتقر

الى الاستنباط ويستنبط لوقوع الخطاء فيه والافتقار الى القانون انما هو بالنظر الى الاخير فقط فافهم قوله على

انها لو كفت الخ علاوة حاصلها ان وقوع الخطاء وقوعا شايعا يستلزم عدم كفاية الفطرة المطلقة

الانسانية فان عدم كفاية الفطرة المخصوصة التي هي فرد من افرادها لعدم فطرة الغالطين متحقق

وذلك يستلزم عدم كفايتها من حيث هي لما اشار اليه في الحاشية بقوله وذلك لانه لو لم يستلزم يلزم

اجتماع الكفاية وعدمها في الفطرة المخصوصة لانه حينئذ يكون الكفاية ثابتة للفطرة من حيث هي

تكون ثابتة للفطرة المخصوصة فان ما يلزم الطبيعة يلزم الفرد ويمكن وضع قاعدة كلية هي ان كل ما هو اللازم
للطبيعة لازم للفرد ثبوتيا كان او سلبيا وكل ما هو للفرد من السلوب البسيط المختصة فهو للطبيعة لانه لو لم يكن
السلب المختص للطبيعة لكان المسلوب ثابتا لها فكان ثابتا للفرد فان ما هو ثابت للطبيعة من حيث
هي فهو ثابت للفرد فيلزم اجتماع السلب والمسلوب فيه انتهى وفيه ان اللازم للطبيعة لا يجب ان يكون
لازما لجميع افرادها لجواز ان يكون الخصوصية مانعة عن اللزوم كما ان الكروية كانت لازمة للطبيعة البسيط
وقد منعها خصوص الارضية واذا ثبت عدم كفاية الطبيعة المطلقة بطريق اللزوم فلا حاجة حينئذ في
احتياج الاثبات الى المنطق الى اثبات عدم كفايتها بدليل آخر بل لا حاجة الى اثباته بطريق اللزوم ايضا
لان عدم كفاية الفطرة المخصوصة كاف في اثبات الاحتياج ولو بالنظر الى البعض كيف والخطاء انما يقع
للافراد دون الطبيعة فتامل فان قلت ان الفطرة الانسانية وان لم يكن عاصمة عن وقوع الخطاء
اذا اهملت لكنها تعصم عن الخطاء بشرط عدم اهمالها ورفع العوائق عنها كما ان المنطق يعصم عنه بهذا الشرط
ولا يعصم بدونه فلا فرق بينهما قلت لا نسلم ان الفطرة عاصمة عنه بشرط عدم اهمالها لان الحكماء كثيرا ما اخطؤا
في افكارهم مع المبالغة البالغة في رجوعهم الى الفطرة بل جوز الخطاء في اجتهاد الانبياء عليهم الصلوة
والسلام في العمليات مع ان فطرتهم كاملة غير مشوبة بالوهم فضلا عن غيرهم ولو سلم المساوات في ذلك
فالفرق بينهما ان هذا الشرط في الفطرة الانسانية يكاد ان لا يمكن لتعسر التجريد عن العوائق البشرية
وفي المنطق يمكن رعاية القواعد لمن له مهارة كاملة في الفن كما تشهد به الفطرة السليمة قوله اذ لا حاجة
اليه في بيان الحاجة اه لان الاحتياج الى هذا الحديث اي حديث بديهية المنطق ونظريته انما هو في جواب المعارضة
المشهورة على بيان الحاجة وهي انه لو احتيج الى المنطق في اكتساب النظريات لزم المحال لان المنطق بنفسه اما
بديهي او نظري وكلاهما باطلان اما الاول فلانه لو كان بديهيا لاستغنى عن تعلمه ولم يعرض له الغلط ولا يقع
الخلاف في مسائله واما الثاني فلان كل نظري مفتقر في اكتسابه الى قانون وذلك القانون اما هو المنطق

فيلزم الدور او غيره وهذا الغير ايضا نظري من قانون آخر وهكذا فيلزم التسلسل والجواب عنه ليس جميع
اجزائه بديهيا ولا نظريا بل بعضه بديهي كالشكل الاول وبعضه نظري كباقي الاشكال والكسبي مكتسب من البديهي
فلا يلزم المحال الا في نفس بيان الحاجة لعدم الاحتياج اليه في بيانها وان كان ذلك بديهيا متعارفا في
على ما وقع في كثير من النسخ المصنفة في هذا الفن واعلم ان المنطق يشتمل على ثلثة اقسام الاول ضروري
كالحكم باحتمال المحمول العموم من الموضوع والثاني نظري لا يقع فيه الخطاء كالحكم بانعكاس الموجبة الكلية
موجبة جزئية والثالث نظري يقع فيه الخطاء كالحكم بانعكاس الموجبة الضرورية فانها تنعكس عند بعض
المنطقيين ضرورية وعندهم حينية مطلقة وعند بعضهم ممكنة والمنطق انما هو عاصم ومحتاج اليه بالنظر الى
الاولين فقط لان القسم الاخير نفسه غير معصوم عن الخطاء فكيف يعصم عن وقوع الخطاء في غيره
ولا يذكر في الفن مع عدم ترتب غاية العلم عليه الا لان يستعين به كل ذي مذهب على حسب رايه عند الفكر
زعما منه بانه عاصم **قوله** فان قلت الخ انت تعلم ان وقوع الخطاء بالفعل في فكر جزئي وان كان
مستدعيا للاحتياج الى معرفة الطرق الفكرية وموادها على وجه جزئي لكنه يستلزم احتمال وقوعه في
الفكر كليا لان الافكار كلها سواسية في ذلك وهو يستلزم الاحتياج الى العلم بالطرق الفكرية و
موادها على الوجه الكلي وهل هذا الا الاحتياج الى القانون الذي هو المنطق وفيه ان فعلية الملزوم يستوجب
فعلية اللازم واحتماله يوجب احتماله فلا يلزم الاحتياج الى المنطق بالفعل بل بالقوة وقد كان المقصود
وهو الاحتياج اليه بالفعل ثم المنع الذي قبل التنزل هو منع الاحتياج الى القانون بتوقف التميز بين
الخطاء والصواب في الفكر الجزئي على العلم بالطرق الجزئية على ما وقع في كثير من النسخ الظاهر انه غير وارد
فان التميز بين الصواب والخطاء لا ينحصر في الطريق الجزئي بل يحصل من العلم بالطرق مطلقا سواء كان
على الوجه الجزئي او الكلي والمنع الذي بعده هو ثبوت الاحتياج الى العام من المنطق وان كان متوجها
لكنه انما يضر اذا كان المراد من الاحتياج الحقيقة [illegible]

الاحتياج فی عدم فہم ہو العلاقۃ المصححۃ لدخول الفاء ولو علی سبیل التجوز فلا یضر لانہ حینئذ یکون معنی رجوع
القانون فحصلت العصمۃ وذلک لا ینافی الحصول من غیرہ ایضا کما لا یخفی **قولہ** قلت وقوع الخطاء الخ
ای وقوع الخطاء من الفضلاء المتصدین للاحتراز عنہ والمبالغین فی رفع الموانع عند تحصیل العلوم یستلزم
نظریۃ جمیع تلک الطرق او بعضہا فلا یتجہ منع الاستلزام علی ما صرح بہ فی شرح المطالع بقولہ فان البداہۃ
لا تستلزم المعلومیۃ لجواز ان یکون ذلک بدیہیا خفیا یعرض بسبب خفائہ الغلط ووجہ عدم التوجہ ان
البدیہی وان کان خفیا لکن لا یخفی علی الکاملین المتحرزین عن وقوع الخطاء وقوعا شایعا لکمال جہدہم
فی التفتیش ومبالغتہم فی اکتساب العلوم من مبادیہا فالقول بالبداہۃ وعدم المعلومیۃ فی حقہم بعید **قولہ**
وفیہ نظر والجواب الخ نقل عنہ رح وجہ النظر والجواب نقل حاصل المنقول عنہ فی وجہ النظر ہو انا لا نسلم
ان وقوع الخطاء بالفعل فی الفکر یستلزم عدم بداہۃ جمیع الافکار الجزئیۃ لجواز وقوع الخطاء فی البدیہیات
الخفیۃ ولو سلم ذلک فلا نسلم ان العلم الیقینی بالجزئیات النظریۃ لا یحصل الا من الکلیات لجواز ان یحصل
العلم الیقینی بہا الا منہا وتوجیہ الجواب انہ لا شک ان العلم الیقینی بالجزئیات من قبل الکلیات سواء
کان علی سبیل النظر او التنبیہ اصون للذہن عن الخطاء فیہا فیلزم من وقوع الخطاء بالفعل فی بعض
الافکار ثبوت الاحتیاج فی اکتساب المطالب النظریۃ الی القانون المتعلق بالفکر لا صونیۃ الذہن عن
الخطاء فی الفکر وہذا القدر کاف فی بیان الحاجۃ الی المنطق ولما کان المنعان ساقطین بثبوت الاستلزام
بین البداہۃ والمعلومیۃ وتحقق نظریۃ الطرق کلہا بوقوع الخطاء فیہا وقوعا شایعا من المبالغین
فی الاحتراز عنہ وظہور ان العلم الیقینی بالمطالب النظریۃ انما یحصل بالاکتساب ولا اکتساب الا بالکلیات
ذہب الجواب غیر واقع للنظر لتسلیم عدم الحاجۃ الی القانون فی حصول الجزم بالتمییز بین الخطاء والصواب
واثبات الاصونیۃ فقط فاعرض المحشی المدقق رح عما نقل وقال لعل وجہ النظر ان ما ذکر من عدم
بداہۃ جمیع الطرق والمواد لوقوع الخطاء فیہا بالفعل لا یدل علی الاحتیاج الی قانون فعلا بل یدل

على الاحتياج الى العلم بالطرق الفكرية مطلقا سواء كان ذلك العلم حاصلا من الكليات او لا
وخصوصية حصوله من الكليات ملغاة فى الاحتياج اليه اى الى العلم بالطرق لان المحتاج اليه هو العاصم
مطلقا وليس للخصوصية مدخل فى الاحتياج كما ان الدعايم مطلقا محتاج اليها فى بقاء السقف و
ليس للخصوصية دخل فى العلية فلا يثبت الاحتياج الى الكليات بخصوصيتها وامتناع حصوله من
الجزئيات نظرا الى ان المطلوب تحصيل اليقين الدايم وهو غير حاصل منها لا يستلزم ذلك
كما ان امتناع وجود الصورة الجسمية الغير المتناهية لا يوجب احتياج الهيولى الى المتناهي منها
كيف والمحتاج اليه من حيث انه محتاج اليه لا يلزم ان يكون ممكنا فضلا ان يكون جميع انحاء حصوله
ممكنا فان عدم العقل الاول محتاج الى عدم الواجب مع ان عدمه مستحيل لذاته ولو سلم استلزام امتناع
الحصول من الجزئيات لحصوله من الكليات فلا يلزم من الاحتياج الى قانون الاحتياج الى القانون
المخصوص الذى هو المنطق فان القانون العاصم ليس منحصرا فيه بحيث لا يمكن ان يكون غيره والجواب
انا نمنع عدم امكان المحتاج اليه ههنا لان الافتقار الى العلم بالطرق الفكرية انما هو لتحصيل اليقين
الدايم اذ لا سبيل الى حصوله من الجزئيات لعدم انضباطها فلا بد ان يحصل من الكليات وما هذا الا الاحتياج
الى قانون عاصم ولا نسلم عدم الانحصار القانون العاصم فى المنطق لانه عبارة عن مجموع قوانين
الاكتساب اعم من ان يكون هذه القوانين المدونة او غيرها فاذا ثبت الاحتياج الى القانون
العاصم ثبت الى المنطق ولو سلم عدم الانحصار فيه فنقول انا لا نعنى ههنا حقيقة المحتاج اليه وهو بمعنى
لولاه لامتنع حتى يضرنا عدم الانحصار بل نعنى به ما يترتب عليه العصمة ويصح ان يستعمل كلمة الفاء فيه
ولو على سبيل التجوز فيه ايما والى انه بمعنى المترتب عليه ليس على الحقيقة لما لزم من حيث الاستلزام
بين الترتيب والاحتياج بل على المجاز بان يستعمل وقوع كلمة الفاء بين المحتاج وبعض افراد المحتاج اليه
وفقا لتنوع القانون لحصول العصمة ولو امكن ... [illegible]

بهنا الا انه القصد اشارة الى ذلك ولا شك ان هذا المعنى متحقق في المنطق قياسا الى العصمة لان رعايته
عاصمة عن الخطاء قطعا فتأمل ومن اشد العصمة والسداد ومنه الهداية والارشاد **قوله** ما يبحث فيه
اى يبين فيه العوارض الذاتية انما اتى بهذا التفسير لان البحث وان كان عبارة عن البيان مطلقا
لكن المقصود في تعريف الموضوع هو البحث عن احكامه واحواله بالدليل او البينة اذ ما ليس بمفتقر الى
البيان كالقضايا البديهية الجلية فليس بمبحوث عنه في العلوم وكذلك المراد بالعوارض الذاتية
ليس العوارض مطلقا سواء كانت اعراضا له او لنوعه او لعرضه الذاتي بل من حيث انها اعراض
ذاتية له منسوبة اليه فالدليل المركب من قضيتين لبيان ذلك المجهول وهذا اذا كانت المسئلة نظرية
او التنبيه المؤلف من قضيتين لايصال الذهن اذا كانت بديهية خفية اذ لا فائدة في جميع الواضحات بل انما تذكر
فانما تذكر على سبيل المبدئية فقط وتحمل هذه العوارض الذاتية بهذه الحيثية اى من حيث انها اعراض
ذاتية للموضوع على موضوعات مسائله بتوزيعها وتقسيمها عليها بان يحمل عرض ذاتي له على موضوع
مسئلة والآخر على موضوع مسئلة اخرى من مسائل هذا العلم فان البحث والبيان انما هو بالاستدلال
او التنبيه في عرفهم ومحط البحث ومرجعه هو المحمول لكونه مقصودا بالاثبات دون الموضوع ليرجع البحث
اليه وطريقة التوزيع على المسائل بان يجعل محمول كل مسئلة مناسبا لموضوعه حتى ان موضوع المسئلة
ان كان عين موضوع العلم فيحمل عليه عرض ذاتي له نحو كل جسم فله حيز طبيعي وان كان نوع موضوعه فيحمل
عليه نوع عرض ذاتي له نحو كل فلك فله شكل طبيعي مستدير وهكذا **قوله** فيتوهم من التعريف للموضوع
هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي تلحقه لذاته او لما يساويه على العرض الذاتي المحمول فان
ما يلحق الموضوع لذاته او لما يساويه يحمل اى العرض الذاتي لذاته او لما يساويه وتوضيحه ان ما يلحق الموضوع
بالنظر الى ذاته يعرض العرض الذاتي بواسطة الموضوع المساوي له وما يعرض الموضوع لعرضه المساوي
له فان كان ذلك المساوي هذا العرض الذاتي فيلحقه لذاته وان كان غيره فيعرض لما يساويه والاثر في انتفاء

صدقه على موضوع المسئلة فانه قد يكون مغاير الموضوع العلم بان يكون نوعا منه او عرضا ذاتيا له
او نوعا لعرضه الذاتي ومحموله يكون عرضا ذاتيا لهذا الموضوع فيلزم صدق تعريف موضوعه على
موضوعها وذلك اي عدم توهم صدق تعريفه على العرض الذاتي وموضوع المسئلة لان الحيثية
التي هي حيثية كون العرض الذاتي عرضا ذاتيا للموضوع معتبرة ههنا كما صرح به الشيخ وغيره فلا يتوهم
صدقه عليهما اما تقرير عدم الصدق على الاول فهو ان الموضوع ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية من حيث
انها اعراض ذاتية له والعرض الذاتي للموضوع وان كان عرضا ذاتيا لعرضه الذاتي المساوي له في
الواقع لكن لم يبحث عنه لكونه عرضا ذاتيا لهذا العرض الذاتي بل يبحث عنه لكونه من الاعراض الذاتية
للمعروض الذي هو الموضوع اذ مطلق عروض العرض الذاتي لشيء لا يستوجب كون ذلك الشيء موضوعا
للعلم ما لم يعتبر كونه عرضا ذاتيا لهذا الشيء فلا يصدق تعريفه عليه اما على الثاني فبان موضوع المسئلة
اذا كان مغاير الموضوع العلم ومحمولها عين محموله فلا ريب ان البحث عن اعراض هذا الموضوع ليس
لكونها اعراضا لموضوع المسئلة بالذات بل من حيث انها اعراض ذاتية لموضوع العلم وان كان
محمولها غير محموله فالبحث عنها انما هو لتحصيل معرفة ثبوت هذه الاعراض لموضوع العلم اذ يحصل
من العلم بثبوتها لموضوعاتها ثبوت المفهوم المردد لاصل الموضوع وبالجملة اثبات الاعراض
الذاتية لموضوعات المسائل ليس من حيث انها اعراض ذاتية لها بل من حيث انها ترجع
الى الاعراض الذاتية لموضوع العلم فلا يلزم صدق تعريفه عليهما **قوله** اي لا يرجع هذا التفسير من
المحشي المحقق رح اما بالنظر الى ان مرجع البيان ومحط البحث هو المحمول اي محمول كان دون الموضوع
لان المقصود بالذات في العلوم معرفة احوال الاشياء لا تصور انفسها كيف والبحث المعتبر عندهم
ما يكون بالدليل والتنبيه بها لا يدل الا على ثبوت المحمول للموضوع دون بيان حقيقته وثبوته في نفسه
بامر آخر اذ هو بالنظر الى ورود الاعتراض على قوله ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية على تقدير الفرق

بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما يأتي وتقريره ان المحمولين قد يكونان متغايرين فلا يكون محمولات
المسائل اعراضا ذاتية لموضوع العلم حتى يقع البحث في العلم عن اعراض موضوعه ووجه الدفع ان
المراد بالبحث عنها ان يرجع البحث اليها وان لم يكن مبحوثا عنها بالذات اذ من البين ان البحث
عن محمول المسئلة راجع الى البحث عن محمول العلم البتة بناء على ان البحث عن اعراض النوع ونوع اعراضه
كانه البحث عن اعراضه **قوله** وهي الخارج الخ اراد بالحمل واللحوق في تعريف الاعراض الحمل بالمواطاة
وهو ما يكون بلا واسطة في او ذو او له اذ الاعراض الذاتية تقع محمولات والحمل المعتبر في المسائل
هذا الحمل واما ذكر المبادي كالوجود والوحدة والكثرة وغيرها في الامثلة فهو من قبيل التسامح
حيث يذكر المبادي ويراد منها المشتقات كما صرح به السيد المحقق قدس سره الشريف في حاشيته على شرح
المطالع وحينئذ لا يقال ان مبادي العوارض ليست محمولة على معروضاتها بالمواطاة فلا يصح ذكرها
في الامثلة وفيه نظر من وجهين الاول بان الاعراض الذاتية لا يجب وقوعها محمولات فقط ولا
عدم تعلق البحث بالمبادي نفسها حتى يحتاج الى القول بالتسامح في ذكرها كيف والامور العامة كالوجود
والوحدة والكثرة لا يبحث عنها الا من حيث نفسها على طريق الموضوعية كما يقال الوجود زائد في الممكن
والتاويل بانه في قوة قولنا الممكن موجود بوجود زائد بعيد لان المستفاد منه شيئان اثبات نفس الوجود
للممكن وكونه زائدا عليه ومن البين ان الاول بديهي غير قابل للبحث والثاني مثبت للمدعي هو كون الامور
العامة نفسها متعينة للموضوعية اذ ليس مناط البحث الا كون الوجود زائدا والثاني بان العوارض
اللاحقة لموضوعاتها قد تكون صورا نحو كل جسم ففيه مبدأ ميل كما هو مصرح عن رئيسهم في الشفاء ومن
الظاهر ان مبدأ الميل صورة غير محمولة على الجسم بالمواطاة فالمناسب ان يراد بالحمل هو الحمل بالمعنى الاعم اشتقاقا
كان او مواطاة فالعرض بحسب اصطلاح فن البرهان عبارة عن الخارج المحمول على شيء حملا بالمواطاة
وهو يعم الجوهر والعرض وذلك غير العرض الذي بحسب اصطلاح قاطيغورياس بالغين المعجمة لغة يونانية

معناه المقولات العشر لان العرض في هذا الاصطلاح عبارة عن القائم بالموضوع وهو يشمل الجوهر
بالنسبة الى اجناسها والاجناس بالاضافة الى فصولها اعراض بالاصطلاح الاول دون الاصطلاح
الثاني لامتناع قيام الحقيقة الجوهرية المتاصلة بالموضوع كما ان الذاتي في فن البرهان عبارة عما يوجد
في الشيء سواء كان داخلا في قوامه ومحمولا عليه او عارضا لذاته او لما يساويه والموضوع فيه هو الذي
يبحث عن عوارضه الذاتية وهذا الذاتي والموضوع غير الذاتي في ايساغوجي اي مبحث الكليات
الخمس اذ يطلق الذاتي في عرفهم على ما لا يكون خارجا عن حقيقة الشيء فالنوع ايضا ذاتي لافراده بهذا
المعنى وغير الموضوع في قاطيغورياس لانه فيه عبارة عن المحل المستغني عن الحال المقوم له بالطبع ويقابله
الهيولى فانها محل متقوم بالصورة الجسمية الحالة فيه وتسمى مادة وغير الموضوع بحسب اصطلاح مبحث القياس
ايضا لكونه عبارة عن المحكوم عليه في القضية الحملية واراد بالشيء في قوله يلحق الشيء ما يعم الواحد و
المتعدد . الماخوذ من حيث الوحدة كالايصال الى المطلوب الفقهي في علم الاصول الذي موضوعه الكتاب
والسنة والاجماع والقياس لئلا تخرج الاعراض المبحوثة عنها في العلوم التي موضوعاتها متعددة .
وانت تعلم انه لو جعل المفهوم الواحد الاعم من الجنسي والنوعي والشخصي موضوعا ويعد ذلك المتعدد
من انواعه وافراده لكان انسب من جعل المتعدد المشترك في جهة واحدة موضوعا واراد به ما يعم
من الماخوذ مع حيثية ومن غير الماخوذ معها اي مع الحيثية الزائدة على حقيقته وليس التعميم بالنظر الى الحيثية
المطلقة والا فلا بد في كل علم من اخذ موضوعه مع حيثية ما سواء كانت عين حقيقته او زائدة عليها
لان اعتبار الحيثية المطلقة في الموضوع اي موضوع كان ضروري لئلا يلزم اختلاط العلم الاعلى
الالهي والعلم الادنى الطبيعي بحيث لا يتماز احدهما عن الآخر اذ يبحث في العلم الاعلى من الاشياء
من حيث الوجود فلو اخذ موضوع العلم الادنى شيئا مطلقا كمطلق الجسم من غير اخذ حيثية
معه اصلا لكان موضوعه مشتملا على جميع الحيثيات التي منها حيثية الوجود والاطلاق فيصدق علمه

انه من حيث بحيثية الوجود وهذا هو لا بعينه موضوع العلم الاعلى وذلك يستوجب اختلاط مسايل احد
العلمين بمسايل العلم الآخر فعلم من ذلك ان التعميم باعتبار الحيثية الزايدة دون المطلقة كيف وقد اشار اليه
اى تعميم الشيء من اعتباره مع حيثية زايدة وعدم اعتباره معها الشيخ الرئيس في برهان الشفاء حيث قال
موضوع العلم اما ان يكون قد اخذ على الاطلاق من حيث هويته وطبيعته التي هي عبارة من الماهية المأخوذة
من التشخص المساوق للوجود غير مشروط فيها زيادة معنى ثم طلبت عوارضه الذاتية المطلقة لهذا الموضوع
مثل العدد فانه من حيث هو بلا اشتراط معنى زايد عليه موضوع للحساب واما ان يكون قد اخذ لا على الاطلاق
ولكن من جهة اشتراط زيادة معنى على طبيعته من غير ان يكون ذلك المعنى فصلا لنوعه ثم طلب عوارضه
الذاتية التي تلحقه من تلك الجهة مثل النظر في عوارض الاكر المتحركة فان البحث من عوارضها اللاحقة
لها انما هو من حيث التحرك الذي هو حيثية زايدة على طبيعتها والاكر بضم الاول وفتح الثاني جمع الكرة
بمعنى الكرة فقد ظهر لك من هذا البيان ان الحيثية في موضوع الحساب حيثية اطلاقية وفايدتها شرح المرتبة
وفي الاكر حيثية زايدة فيكون الشيء اعم من المأخوذ مع حيثية زايدة وغير المأخوذ معها فتم الاستشهاد ومما ينبغي
لنا ان يعلم ان الحيثية المعتبرة في الموضوعات ليست علة للحوق الاعراض الذاتية لها والا على تقدير ان يكون
تلك الحيثية عرضا ذاتيا يلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول كما ان موضوع الطب
ان الانسان من حيث الصحة والمرض وموضوع الطبيعي هو الجسم من حيث الحركة والسكون والحيثيتان في كلا العلمين
من الاعراض الذاتية المبحوثة عنها والجواب بان الحيثية ليست نفس الصحة والمرض والحركة والسكون بل
صلاحيتها واستعدادها فلا يلزم التقدم على نفسه لان المبحوثة عنها نفس هذه الامور وليست حيثية
وصلاحيتها التي هي الحيثية لا يبحث عنها لا يحسم مادة الاشكال اذ الصلوح والاستعداد ايضا قد يبحث
عنها كما يبحث في الطب عن بدن صالح للصحة والمرض وفي الطبيعي من جسم مستعد للحركة والسكون ولا قيدا
لمعروضاتها حتى يقال ان الموضوع وما هو من متمماته يجب ان يكون مفروغا عنه في ذلك العلم وهذا

الحيثيات لو كانت تقييدية لا تكون مبحوثة عنها مع انه قد يبحث عنها كما مر انفا بل كانت علة للبحث
عنها في نظر الباحث ولحاظه لانه لا يبحث عن العوارض اللاحقة للموضوع الا من هذه الحيثية او قيدا
لمعروضاتها في نظر الباحث ايضا ليكون البحث مقصورا على تلك الحيثية مثل حيثية الايصال الى
المطلوب التصوري او التصديقي في موضوع المنطق ليس شرطا لعروض الجنسية والفصلية ونحوهما للمعرفات
بان يكون متمما لعلتها الفاعلية كيف وجنسية الجنس وفصلية الفصل من اللوازم الذاتية التي ليست
معللة بعلة فلا تصح علية الحيثية بهما من تلك الجهة ايضا ولا قيدا لمعروضاتها بان يكون متمما لعلتها
القابلية كما سلف بل كان سببا للبحث او قيدا للموضوع في نظر الباحث فقط وحينئذ لا يرد ان
الحيثية المعتبرة في الموضوعات اذا لم تكن اطلاقية فلا بد ان تكون تعليلية او تقييدية ولا ثالث
لهما على التقديرين يلزم المحذور لان كثيرا ما تكون تلك الحيثيات من العوارض المبحوثة عنها وبهذا يظهر
انه لا حاجة الى تمييز المسئلة المشتركة بين العلمين كحجية الاجماع المشتركة بين الاصول والكلام باختلاف
البراهين على ما هو المشهور بل يكفي تغاير الحيثيتين في نظر الباحث لتمييز كل منهما عن الآخر فالبحث عن حجيته
في الاصول من حيث اثباته للفرعيات وفي الكلام من حيث ان له دخلا في اثبات العقايد الدينية
وفيه ان تغاير الحيثيتين في نظر الباحث علة كان او قيدا مستلزم لاختلاف البراهين اذ لو كان البرهان
في كلا المسئلتين واحدا لكان جهة البحث واحدة فلم تتميز احد العلمين عن الآخر وحينئذ لا يصح اختلاف
الحيثيتين بدون الاختلاف في البرهان قال الشيخ الرئيس في برهان الشفاء ان جسم العالم او جرم
الفلك ينظر فيه المنجم والطبيعي جميعا ولكن الطبيعي ينظر في الجسم الكلي وهو موضوع العلم الطبيعي بشرط
ذلك الشرط وهو ان له مبدأ حركة وسكون بالذات وينظر فيه المنجم بشرط آخر وهو ان له كما ومقدارا
فانهما وان اشتركا في البحث عن كروية ذلك الجسم لكنهما مختلفان بحسب النظر فهذا الى المنجم يجعل نظره
فيه من جهة ما هو كم وله احوال تلحق الكم من الاوضاع والنسب ويستدل عليه من جهة حدود الحالات

عند الطلوع والغروب وتساوي الابعاد في كل وقت وتلك الحالات لا تتصور الا عند الكروية وذلك.

اي الطبيعي بجعل نظره من حيث ما هو ذو طبيعة بسيطة لا تختلف مقتضاها وكل ما لا تختلف

مقتضى طبيعته لا يكون الا كرويا والمراد من الطبيعة هٰهنا هو الصورة النوعية اذ التحقيق ان موضوع

الطبيعي هو الجسم من حيث اشتماله على الصورة النوعية والعبارات المختلفة الواقعة في تعيين الحيثية

كلها راجعة اليها وليس المراد من الطبيعة هٰهنا ماهية الشيء وحقيقته ولا المزاج او الحرارة الغريزية او

القوة النباتية على ما وقع عليه اصطلاح الاطباء ولا ما عليه نظام الوجود ولا العناية الالهية كما

لا يخفى فقد ثبت من نقل هذا الكلام ان شيئا واحدا قد يكون موضوعا لعلمين من دون تغاير اصلا

والحيثية التي بحسبها التغاير ليست علة للبحث ولا تقييدية بل هي في نظر الباحث فقط فالعلمان

كما يختلفان بحسب اختلاف الموضوعات كذلك يختلفان باختلاف جهة البحث وبهذا القدر تم الاستشهاد

قوله لذاته او لما يساويه الخ اي يلحقه لذاته بان لا يلحقه بواسطة ان يلحق شيئا آخر او يلحقه لما يساويه

بان يلحقه بواسطة لحوقه لشيء آخر لكن بشرط ان ذلك الشيء الذي هو الواسطة مساويا له اي لذي

الواسطة صدقا بحيث كلما صدق عليه ذلك الشيء صدق عليه الشيء الآخر كثبوت الضاحك للانسان بواسطة

كونه متعجبا او تحققا لا صدقا بحيث اذا تحقق احدهما تحقق الآخر من غير ان يصدق احدهما على الآخر

كالحركة العارضة للكواكب طولا وعرضا بواسطة فلكيها الحامل والتدوير المباين الملازم لها وجودا

او عدما والواسطة في العروض فالمعتبر في القسم الاول وربما يقال له العرض الاولي لعروضه اولا وبالذات

في الواسطة في العروض التي هي عبارة عما يكون شيء عارضا للشيء في ذاته وحقيقته ثم بواسطته يعرض

لامر آخر بنوع من العلاقة مجازا كالحركة اللاحقة لجالس السفينة بواسطتها وفي احد قسمي الواسطة

في الثبوت وهو ان يكون كل من الواسطة وذي الواسطة معروضا حقيقيا للصفة بان يكون اتصاف

الواسطة بتلك الصفة سببا لاتصاف ذي الواسطة بها فالصفة قائمة بهما حقيقة ولها وجودان باعتبار

القيام بهاء الا يلزم قيام عرض واحد شخصي بمحلين متغايرين ذاتا ووجودا كالحركة اللاحقة للمفتاح
بواسطة اليد وانما قيد بنفي هذا القسم من قسمي الواسطة في الثبوت لان وجود القسم الآخر الذي هو ما يكون
الواسطة فيه سببا لثبوت الصفة لذي الواسطة من غير اتصاف نفسها بها وانما لها حظ من السببية
فقط كالوجود العارض لزيد مثلا بواسطة الامكان لا يضر بالمقصود الذي هو اللحوق لذاته اذ الواسطة
فيه سفير محض وعلة مجتنبة غير متصفة بالعارض وانما الموصوف به ذو الواسطة لا غير حتى يمتنع اللحوق
بالذات والمعتبر في القسم الثاني تحقق احدهما من غير تعيين بان يتحقق الواسطة في العروض او الواسطة
في الثبوت المنفية في القسم الاول لكن لا مطلقا بل بشرط التساوي بين الواسطة وذيها صدقا او
تحققا واذا عرفت معنى العرض الذاتي فما يعرض الشيء بعد العروض للامر الاعم وان كان ذلك الاعم
جزءا له والامر الاخص في الصدق والتحقق او للامر المباين له فيهما كالمحسوسية العارضة للمقدار بواسطة
الضوء لا يعد عرضا ذاتيا لذلك الشيء بل يعد عرضا غريبا بالنسبة اليه لانه احق بان يعد من احوال
هذا الاعم او الاخص او المباين لا من احوال ذلك الشيء وهذا في الواسطة في العروض ظاهر اذ العارض
ليس لاحقا بذي الواسطة حقيقة حتى يعد من احواله اما فيما يكون الواسطة وذو الواسطة كلاهما
معروضين حقيقة فكذا الا انهم بالنظر الى تشابه الواسطة في العروض في ثبوت الصفة لذي الواسطة
بالذات عدوه من العرض الغريب بلا تخفي وما يعرض له بعد عروضه لما يساويه وان كان احق بان
يعد من احوال ذلك المساوي لا من احوال هذا الشيء لكنه يعد من احوال الشيء للارتباط والاتحاد بينه وبين
مساويه وعدم انفكاك بينهما في الصدق او التحقق فلا ضير في عد حال احدهما حالا للآخر واطلاق
العرض الذاتي عليه بخلاف العارض لاجل الاعم او الاخص فانه لا يصح فيه عد عوارض احدهما
من عوارض الآخر لعدم ذلك الارتباط وجواز الانفكاك بينهما وفيه ان ذلك في التساويين بحسب
الصدق مسلم للاتحاد في الوجود اما في المتساويين بحسب التحقق كما في المباين المساوي فممنوع لعدم

ذلک الاتحاد وعدم الانفکاک معا بقا لا یستوجب ان یعد العارض لاحدهما عارضا للآخر الا ترى

ان عوارض الابوة لا تعد من عوارض البنوة مع کونهما متضایفین فما یانی العرض الذاتی هو العارض

لاجل الاعم او الاخص على الوجه الذی سبق من کونهما واسطة فی العروض او واسطة فی الثبوت بالمعنى

الاول لا العارض الذی هو الاعم او الاخص فان کل واحد من الجنس والفصل عرض ذاتی للآخر لانتفاء الواسطة

المذکورة بینهما مع ان کلا منهما لیس مساویا بالمعروضه بل بینهما عموم مطلقا ولما فرغ من تحقیق

حقیقة الاعراض الذاتیة فشرع فی تقسیمها وقال فالعرض الذاتی یمکن ان یختص بطبیعة المعروض

من حیث هی ولا یتجاوز عن الطبیعة الى الافراد کلیة کانت او جزئیة ذهنیا او خارجیة کالجنسیة

العارضة للحیوان لا یجوز ان تتجاوز عنه الى افراده النوعیة وکذا النوعیة اللاحقة للانسان غیر

ساریة الى افراده التشخصیة لکن هذا القسم لا یبحث عنه فی العلوم لان المسایل هی القضایا المتعارفة

التی لیس الحکم فیها الا على الطبیعة من حیث انطباقها على الافراد وما لیس فیه الحکم الا على الطبیعة فقط

لا یکون من مسایل العلم فلا یکون مبحوثا عنه ویمکن ان لا یختص بطبیعته من حیث هی بل یسری

الى الافراد فیکون هذا العرض مساویا لما هو عارض له او اعم منه او اخص مطلقا او من وجه لجواز

ان لا یکون بینهما واسطة لا فی العروض ولا فی الثبوت اصلا ویکون العرض مما تستدعیه الذات

ولا یکون من لوازمها او تکون واسطة فی الثبوت لکن القسم المنفی فی العرض الاولی بل القسم الآخر

الذی لا تکون الواسطة فیه معروضا وتکون هذه الواسطة مساویا له او للمعروض او اعم او اخص منه مطلقا

او من وجه بحسب الصدق او بحسب التحقق فیکون العارض کذلک ضرورة انه یوجد بوجود الواسطة

وینتفی بانتفائها لکونها علة لثبوته ولا یقدح عموم هذه الواسطة وخصوصها فی کونه عرضا ذاتیا

لان الواسطة بهذا المعنى سفیر محض والعارض انما یعرض لذی الواسطة فقط فتدبر وبما ذکرنا من

اشتراط المساواة فی العرض الغیر الاولی بین الواسطة وذیها ومن کونهما معروضة حقیقیا

للعرض نظیر ان فی تمثیل اللاحق بواسطة الامر المساوی وجدوا بالضحک اللاحق للانسان بواسطة التعجب
والتعجب اللاحق له بواسطة ادراک الامر الغریب ونحوهما من الامثلة کما هو المشهور بینهم مسامحة من
وجهین احدهما بارادة المشتق من لفظ المصدر وثانیهما بجعل مفهوم المشتق واسطة باعتبار اخذ
المفهوم الخاص الذی هو الانسان فی مفهومه لان المراد من الوسائط مفهوماتها ضرورة ان المساواة
وغیرها من النسب کالمباینة والعموم والخصوص انما هی بحسب المفهوم الکلی صدقا وتحققا ولا
شک ان مفهوم المتعجب والمدرک لیس معروضا حقیقیا للضاحک والمتعجب کیف ومفهوم المتعجب لیس
بضاحک ولا مفهوم المدرک متعجب بل المعروض مصداقهما هو الانسان من حیث قیام التعجب والادراک
به فلابد من الحمل علی خلاف الظاهر وما قال المحشی المحقق رح فی حاشیة شرح التجرید ان کل مفهوم یصدق
علی فرد شیء فهو یصدق علی مفهومه وطبیعته من حیث هی بان یوخذ فی مرتبة لا بشرط شیء لاتحاد
معه فکانه اراد بمفهومه المفهوم الذاتی لا ما یشمل العرض ایضا حتی یقال ان صدق الضاحک بکل
افراد المتعجب صدق علی مفهومه للاتحاد بینهما اذ التعجب لیس ذاتیا لافراده بل هو عرضی لها فلا یکون
مفهومه معروضا وفیه ان التخصیص بالذاتی مما یابی عنه کلامه فی تلک الحاشیة لان کلامه فی الرسم
لمفهوم المشتق بمفهوم مشتق آخر وذلک عرضی لافراده لا ذاتی کما لا یخفی او اراد بالصدق علی ذلک المفهوم
ما یشمل الصدق لا علی سبیل الحقیقة ای الصدق بالعرض لا مختص بالاول فحینئذ یکون الصدق علی الفرد
صدقا علی مفهومه بالعرض البتة وذلک القدر وان کان کافیا لصحة تعریف مفهوم مشتق بمفهوم مشتق
آخر لکن لا یکفی لدفع المسامحة اذ الصدق بالعرض لا یقتضی ان یکون مفهوم الموضوع الذی هو الواسطة
بالمعنی المعتبر ههنا معروضا حقیقیا لعرضی المحمول والا لا یمکن المراد بالصدق ما قلنا تحقیق
انه لا یصح ذلک الاستلزام مطلقا کیف ومناط الصدق للعوارض هو قیام مبدأ الاشتقاق بالموضوع
ولا یلزم من قیام المبدأ بالفرد قیامه بالمفهوم من حیث هو حتی یصح ذلک الاستلزام وانت تعلم ان

هذا التعليل يلزم لا اساس الصدق على المفهوم الذاتي ايضا اذ الفردية صادقة على الفرد ولا يصدق
على مفهومه من حيث هو وكذا الصدق على المفهوم العرضي ولو بالعرض لان النوع فرد للعرض العام
وصادق عليه النوعية وغير صادقة على العرض العام ولو صدق عرضيا فلا يصح ذلك الا في العوارض
التي يتصور عروضها للمفهوم والتحقيق ان الامر المساوي ههنا له اعتباران الاول اعتباره من
حيث نفس مفهومه وبهذا الاعتبار عرض ذاتي للشيء وليس واسطة في عروض عرض آخر اصلا لعدم كونه
معروضا لهذا الآخر والثاني اعتباره من حيث انه ماخوذ مع الطبيعة الانسانية ومتحد معها ولو
اتحادا بالعرض فهو بهذا الاعتبار معروض لعرض ذاتي آخر فالمتعجب من حيث انه هو من غير لحاظ
الاتحاد مع الطبيعة الانسانية في مرتبة لا بشرط شيء عرض ذاتي للانسان ومن حيث هو ماخوذ
مع الطبيعة الانسانية ومتحد معها معروض للضاحك وواسطة في عروضه للانسان لانه لا يصير ضاحكا
الا بواسطة كونه متعجبا فليتامل قيل فيه اشارة الى لزوم كون الانسان معروضا للضاحك مرتين مرة
في ضمن المتعجب ومرة بنفسه وهو باطل قوله على ما ذكره المتاخرون الخ متعلق بتفسير الموضوع بما يبحث
فيه عن عوارضه الذاتية لا بتعريف العرض الذاتي ولا بتوجيه تفسير الموضوع حتى يتوهم ان هذا التعريف
والتوجيه مختار للقدماء واما المتاخرون فعرفوا العرض الذاتي بما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه او لجزئه
الاعم فما جعله المحقق مذهب المتاخرين هو الا مذهب المتقدمين وحينئذ المراد بالمتاخرين العلماء المتاخرون
فان العلماء المتقدمين ومنهم الشيخ الرئيس قد جوزوا البحث عما ليس عرضا ذاتيا لموضوع العلم حيث
فسر موضوع الصناعة في الشفا بما يبحث فيها عن الاحوال المنسوبة اليها كما سيأتي ويحتمل ان يتعلق
بتفسير العرض الذاتي وحده هو ما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه او مع تفسير الموضوع وتوجيهه والمراد
بالمتاخرين جمهورهم كالعلامة الرازي والمحقق الشريف ومن يحذو حذوهما واشار بهذا الاطلاق
الى ان خلاف بعضهم حيث زعموا ان ما يلحق الشيء لجزئه الاعم كالحركة بالارادة العارض للانسان بواسطة

الحيوان عرض ذاتي خلاف لا يعتد به ولا يشير بهذا التقييد الى خلاف المتقدمين وكيف يصح ذلك فان
الشيخ مع انه من العلماء المتقدمين قد وصف هذا التفسير فخر بكمال الاستفادة بانه اشد تحقيقا وما نقل في
ذلك خلافهم مع انه لو كان لهم فيه خلاف لما اهمله قوله او بان يجعل نوعه الخ او بان يجعل جزئه اي
اي جزء نوع موضوع العلم موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي للنوع والمراد بالجزء الجزء الخارجي
لا المحمول فانه قد يكون اعم كانفعال الصورة تفسد وتتبدل على ما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات فان
الصورة النوعية الكائنة او الفاسدة جزء للجسم العنصري الذي هو نوع موضوع العلم وفيه ان تجويز البحث
عن الصورة النوعية ليس من جهة انها جزء للنوع موضوعه بل من حيث انها عرض ذاتي للموضوع هو الجسم
المطلق فلا فائدة في تجويز البحث عن الجزء من حيث انه جزء هذا اذا كان ضمير جزئه راجعا الى نوع موضوع
العلم واما اذا ارجع الى الموضوع فالمراد بالصورة الصورة الجسمية وبالتبدل تبدل اشخاصها
والا فالصورة النوعية ليست بجزء للجسم الطبيعي المطلق بل من لواحقه ويؤيده ما في الحاشية اي موضوع
المسئلة ههنا جزء لموضوع العلم ومحمولها اي الكون والفساد عرض ذاتي لنوع موضوع العلم فانه
يلحق الجسم العنصري البسيط بواسطة الهيولى العنصرية المساوية له تحقيقا انتهى انما صار الكون والفساد
عرضا ذاتيا للنوع لان الجسم الفلكي لا يقبلهما قوله لا يوضحه اي النوع بواسطة امر اعم منه وواسطة
في الثبوت على احد القسمين المعتبر في العرض الاولي للموضوع العلم نفيا وفي غير الاولي اثباتا ما تشترط
التساوي ولا القسم الآخر منها هو ما لا يكون الواسطة فيه معروضا لانها سفير محض لا يضر عمومه عن
موضوع العلم فلا حاجة فيها الى اشتراط عدم الشيء [illegible] واسطة في العروض بشرطه ان لا تجاوز ذلك
الاعم في العموم عن موضوع العلم سواء كان مساويا له او اخص منه لئلا يكون البحث في العلم عن البعض
الغريب لموضوعه والبحث عما هو عرض ذاتي لنوع موضوع العلم او لنوع عرضه الذاتي وان كان
في الظاهر بحثا عن العرض الغريب لموضوع العلم لكونهما غير عارضين له لذاته او لما يساويه بل لامر اخص

لكنه في الحقيقة بحث عن العرض الذاتي لنوعه اي البحث عنه بناء على الفرق بين محمولي العلم و
محمولي المسئلة وبعدم لزوم العينية بينهما فهذا الشرط الذي هو عدم التجاوز انما هو على تقدير الفرق
بين المحمولين وبقاء تعريف الموضوع على حاله واما على تقدير المسامحة وحمل الاعراض الواقعة
في تعريف الموضوع على خلاف الظاهر بان يراد بها ما يعرض الشيء للامر مساوا او اعم او اخص
وتجويز البحث عن العوارض الغريبة فلا حاجة اليه لان هذا الشرط انما كان لاخراج العرض الغريب
عنه فلما جوز البحث عنه بدخوله في تعريف العرض فلا فائدة في ذلك الاشتراط قيل لتجويز البحث عن العرض
الغريب ايض لابد ان تشترط بذلك لئلا يلزم خروج البحث عن موضوع الصناعة عند البحث عن العارض
لاجل الاعم وفيه انه لا يلزم الخروج الا اذا جعل ذلك الاعم موضوع المسئلة واما اذا كان موضوعها نفس
موضوع العلم او نوعه او عرضه الذاتي ومحمولها هذا العارض لاجل الاعم فلا يلزم ذلك قوله او جعل
عرضه الذاتي الخ ههنا اربع صور تعرض المحشي المحقق عن مثال صورة واحدة منها اعتمادا على استخراج
المحصلين الاولى ان يجعل عرضه الذاتي موضوع المسئلة ويثبت له العرض الذاتي له اي لذلك العرض الذاتي
كقولهم كل حركة تنطبق على الزمان فالحركة التي وقعت موضوعا لهذه المسئلة عرض ذاتي لموضوع العلم
هو الجسم والانطباق الثابت لها من عوارضها الذاتية والثانية ان يجعل العرض الذاتي لموضوع العلم
موضوع المسئلة ويثبت له بالحقيقة لامر اعم منه بشرط ان لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم كقولهم كل حركة تنقسم
الى غير النهاية فالانقسام عارض للحركة التي هي عرض ذاتي لموضوع العلم بواسطة الاتصال الذي هو اعم منها
لوجوده فيها وفي غيرها من الجسم والزمان لكن لم يتجاوز في العموم عن موضوع العلم هو الجسم وبعض عوارضه
بلا واسطة او بواسطة كالزمان حتى يكون عرضا غريبا ولا ينتقض بالبعد المجرد لان الكلام على طريقة
المشائين وهم غير قائلين به والثالثة ان يجعل نوع العرض الذاتي لموضوع العلم موضوع المسئلة
ويثبت له عرض ذاتي له اي لهذا النوع ومثاله ما ذكره هو كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد ان يسكن بينهما

فان متحرك بالحركتين المستقيمتين نوع العرض الذاتي للذي هو المتحرك الغير المقيد بقيد الاستقامة
والسكون بينهما عرض ذاتي له والرابع ان يجعل نوع العرض الذاتي لموضوع العلم موضوع المسئلة ويثبت
له ما يلحقه للامر هو اعم منه كقولهم كل حركة بطيئة لا يتخلل السكون بينها فان عدم تخلل السكون عارض للحركة البطيئة
التي هو نوع من انواع الحركة المطلقة العارضة لموضوع العلم بواسطة الاتصال الاعم من الحركة بحيث
لا يتجاوز [illegible] عن موضوع العلم وعوارضه كما عرفت وبالجملة قد يكون موضوع المسئلة نفس موضوع العلم
نحو كل جسم متحيز وقد يكون نوعه كما يقال كل فلك متحرك على الاستدارة دائما وقد يكون جزءه كقولهم
الصورة تفسد وتتبدل باخرى وقد مر تحقيقه وقد يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم او نوعه اي نوع
عرض ذاتي له وقد مر مثالها وقد يكون عرضا ذاتيا لعرض ذاتي لموضوع العلم نحو هل الزمان يصح انعدامه
فالزمان عارض للحركة وهي من عوارض الجسم وقد يكون عرضا ذاتيا لعرض ذاتي للعرض الذاتي له
كالتقدم والتاخر العارضين للزمان العارض للحركة العارضة للجسم وقد يكون عرضا ذاتيا لنوع موضوع
العلم كما يقال هل الشوق يكفي في اقتضاء الحركة فالشوق عرض ذاتي للحيوان وهو نوع للجسم وعرضا
ذاتيا لنوع العرض الذاتي كقولهم كل حركة حافظة للزمان فهي غير منقطعة فعدم الانقطاع عارض
للحركة الحافظة التي هي عرض ذاتي لنوع الحركة هو الحركة المستديرة وقد يكون مجموعها عرضا ذاتيا ذ
نوعه وعرضا ذاتيا بالعرض ذاتي وعرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم وعرضا ذاتيا لنوع العرض الذاتي
كما مر في الامثلة من تحيز والحركة على الاستدارة والانطباق على الزمان والسكون بين الحركتين
فالتحرك على الاستدارة نوع للعرض الذاتي الذي هو الحركة مطلقا
المستقيمتين وربما يكون موضوع المسئلة نفس موضوع العلم مع العرض الذاتي لهذا الموضوع ونوع
موضوع العلم مع العرض الذاتي له اي للموضوع ونوع موضوع العلم مع عرضه الذاتي اي العرض لهذا النوع
وعرضا ذاتيا لعرض ذاتي مع ذلك العرض الذاتي فالاول كما يقال هل الجسم المتحرك يجتمع فيه اقتضاء قسري
وطبيعي معا فالجسم مع التحرك الذي هو عرض ذاتي له نوع موضوع المسئلة والثاني كقولهم هل الحيوان

للتحرك بخلوه عن ارادة فالحيوان للبالغ مع العرض الذاتي لموضوع العلم هو الجسم موضوع للمسئلة وآما ثانيا
مثل ان يقال بعض الحيوان المريد تخلف حركته عن ارادة التحريك فههنا موضوع المسئلة هو الحيوان النوع
مع عرضه الذاتي الذي هو الارادة وآالرابع نحو بعض بطوء الحركة تتخلل السكون فالبطوء العارض للحركة
التي من عوارض موضوع العلم وقع ههنا موضوعا للمسئلة والحاصل ان طريق البحث ليس منحصرا
فيما ذكره المحشي المحقق رح بل المدار على ان لا يكون البحث خارجا عن اصناف موضوع العلم واصنافه
اعراضه الذاتية المنسوبة اليه كما هو تفصيلها قوله وقد نص الشيخ الى الاخلاف لا عذر ان ما يعرض الشيء
للعرض الاخص بان يلحقه بواسطة انواعه وانواع اعراضه الذاتية غرض غريب بحسب الحقيقة ولا اخلاف
في ان ما هو عرض غريب لموضوع العلم لا ينسب الى الموضوع ولا يعد من احواله المنسوبة اليه ولا يبحث
عنه في العلم اصلا فالاعراض الذاتية الواقعة في تعريف الموضوع هي الاحوال المنسوبة اليه لا غير وذكره
اي ذكر العوارض الذاتية بعد تمثيله عبارة الشيخ للبيان والتفسير لبيان التعبير حتى تكون تلك العبارة
منه نصا على ما اراده المحشي المحقق رحمه الله من تجويز البحث في العلم عن الاعراض الغريبة لموضوعه حيث حمل
عن الاحوال المنسوبة اليها على تجويز البحث عن العوارض الغير الذاتية بقرينة عطف العوارض الذاتية
عليه واما العوارض الذاتية المذكورة في تعريف المسائل من ان محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع
او لانواعه او عوارضه فكان المراد منها العوارض الذاتية الشاملة لافراد الموضوع اي موضوعات المسائل
على الاطلاق والعموم سواء كانت شاملة لجميع افراده منفردا او على سبيل التقابل فان العرض الذاتي
منه ما يشمل جميع افراد الموضوع على الاطلاق والانفراد كالتحيز للجسم فانه عارض لفرد فرد منه ومنه
ما يشملها على سبيل التقابل كالزوجية الثابتة للعدد فانها وان كانت مختصة ببعض افراده لكنها
مع المقابل الذي هو الفردية شاملة لجميعها وحينئذ العوارض الذاتية لانواع الموضوع وانواع اعراضه
الذاتية وان لم تكن اعراضا ذاتية له على الانفراد لكنها من عوارض الذاتية على التقابل وبالجملة لا يبحث

لا عن الاعراض الذاتية للموضوع شاملة كانت او غير شاملة فما نص من الشيخ فى تجويز البحث عن الاعراض
الغريبة اصلا وقد قال تلميذه بهمنيار فى التحصيل ولو كانت الاعراض الغريبة يبحث عنها فى العلوم لكان
يدخل كل علم فى كل علم ولم يبق التمايز بين العلوم اذ لا شبهة فى ان اعراض موضوع كل علم اعراض لموضوع
علم آخر ولاحق له بواسطة المباين او الاعم او الاخص وصار النظر فى موضوع علم ليس النظر فى موضوع علم
مخصوص بل يكون النظر فى موضوع علم نظرا فى موضوع علم آخر لاتحاد العوارض ولكان العلم الجزئى علما كليا
لان موضوع العلم الكلى اعم من موضوع العلم الجزئى والعوارض اللاحقة لموضوعه اعراض للنوع العلم
الجزئى على ذلك التقدير ولما كانت العلوم متباينة اذ تباين العلوم بتباين الموضوعات وتباينها انما هو
تباين العوارض فاذا كانت العوارض متحدة فلا تباين بينها فان قلت ان الشيخ قد جوز البحث عن الاعراض
اللاحقة لامر اخص حيث قال يبحث فى العلوم عن الاحوال المختصة بالانواع فكيف التوفيق قلنا
ان البحث عنها ليس من حيث عروضها لامر اخص بل من حيث انها عارضة للطبيعة من حيث هى كما
سيأتى واعترض عليه المولى المحقق ملك العلماء قدس سره ان صاحب التحصيل لعله اراد بالاعراض الغريبة
اعراضا تكون غرابتها بالنظر الى موضوعات المسائل وموضوع الصناعة جميعا لان هذه الاحتمالات
الاربعة المذكورة انما تلزم على هذا اما ما كانت غرابتها بالنسبة الى موضوع الصناعة فقط كما فيما نحن
فيه فكلا كيف ولا يلزم من تجويز البحث عن الاعراض الغريبة لموضوع الصناعة التى كانت اعراضا ذاتية
لموضوع المسئلة اعنى الانواع فى انواع الاعراض دخول كل علم فى علم آخر وصيرورة النظر لا فى موضوع
مخصوص بل يلزم دخول الابحاث المتعلقة بانواع الموضوع وانواع اعراضه فى العلم ولا شناعة فيه
اصلا وقد نص الشيخ على ان موضوع الفن اذا كان نوعا لموضوع الصناعة ولم يوجد مع حقيقته لا توخذ فى
موضوع العلم فهذا الفن جزء من ذلك العلم البتة كما فى السماء والعالم والطبيعى وكذا لا يلزم على هذا التجويز
صيرورة العلم الجزئى علما كليا لان الكلى يبحث فيه عما يعرض الشىء من حيث الوجود والذى هو اعم الحيثيات

وههنا لا يلزم كون البحث من تلك المسئلة حتى يصير العلم الجزئي كليا ولا عدم تباين العلوم اذ كل علم لا يبحث فيه عن موضوع علم آخر ولا عن نوعه او عرضه او نوع عرضه فهو مغاير لذلك العلم فلا تأييد بهذا الكلام اصلا والذي اوقع المحشي المدقق رحمه الله في هذه التأويلات البعيدة انه رأى في بعض عبارات القوم ان الاعراض الغريبة لا تبحث عنها ولم يتفطن انهم لم يريدوا بذلك انه لا يبحث عن الاعراض الغريبة للموضوع اصلا الا بان تثبت له او لانواعه واعراضه حتى يتفعه بل ارادوا به ان الاعراض الغريبة لا تبحث عنها بان تجعل محمولة لما هي اعراض غريبة له وينعقد منها قضية لما قالوا ان شرط المسائل البرهانية ان ان تكون محمولاتها اعراضا ذاتية لموضوعاتها ولا يلزم منه عدم جواز البحث عن الاعراض الغريبة للموضوع مطلقا كيف ولو لم يجز البحث الا عن الاعراض الذاتية لموضوع الصناعة لم يجز وقوع موضوع المسائل الا موضوع الصناعة دون نوعه ونوع اعراضه لان الاعراض الذاتية للموضوع اعراض غريبة لانواعه وانواع اعراضه وعارضة لها بواسطة امر اعم فلو وقع موضوع المسئلة نوع موضوع الصناعة او نوع اعراضه لكان المحمول الذي هو عرض ذاتي لموضوع الصناعة عرضا غريبا لموضوع المسئلة مع ان المسائل البرهانية يجب ان تكون محمولاتها اعراضا ذاتية لموضوعاتها فتأمل **قوله** او مبني على الفرق اصلا اي حاصل كلام المحشي المحقق رحمه الله في التفصي عن لزوم البحث عن العرض الغريب بعد الاغماض عن عوز بحثت عنه بانكار المسامحة في تعريف الموضوع ان موضوع العلم كما يكون عين موضوع المسئلة وغيره كذا المحمول العلم قد يكون عين محمول المسئلة وقد يكون غيره الاول كقولهم كل جسم فله حيز طبيعي فالحيز الطبيعي الذي وقع ههنا محمولا للمسئلة ليس بمغاير لمحمول العلم لعدم المغايرة بين الموضوعين والثاني نحو كل فلك لا يقبل الخرق والالتيام فان عدم القبول الذي هو محمول المسئلة ههنا ليس عين محمول العلم لكونه من عوارض نوع موضوعه هو الجسم لكن المبحوث عنه في الحقيقة على كلا التقديرين محمول العلم اما على تقدير العينية فهو ظاهر واما على تقدير الغيرية فمحمول المسئلة وان لم يكن من الاعراض الذاتية لموضوع

العلم بحسب نفسه بل هو عرض غريب له لكن اذا اعتبر ذلك المحمول مع مقابله واخذ مفهوم مردد بين محمولات المسائل
المتقابلة اى امر دائر بينها يقع محمولا للعلم ويكون عرضا ذاتيا لموضوعه باثبات تحققه لنوع نوع منه
فعلى تقدير كل تسليم لم يتجاوز البحث عن العرض الذاتى لموضوع العلم فصار المبحوث عنه فى الحقيقة هو محمول العلم
وانت تعلم ان المفهوم المردد بين امتناع الخرق ومقابله مثلا ليس امرا حقيقيا بل من الامور الاعتبارية
الحاصلة بتعمل العقل واعتباره من محمولات المسائل مع ما يبحث عنه فى العلوم على ما يحكم به الضرورة الغير
المشوبة بالوهم هو احوال حقيقية متحققة فى انفسها من غير تعمل الاعتبارية اذ لا كمال فى معرفة الاعتباريات
وفيه ان المفهوم المردد ليس من الامور الاختراعية الصرفة الغير المتحققة فى الواقع لا من حيث الذات و
لا من جهة المنشأ بل هو من الامور التى ينتزعه العقل من منشأ صحيح وذلك القدر كاف لتعلق البحث
به ولا يجب كونه من الامور العينية الا ترى ان الذاتية والاشتراك مع عدم كونها من الموجودات
العينية يبحث عنها ويقصد اثباتها للوجود فتدبر وايضا اذا قصد من اثبات الاعراض الذاتية للانواع
اثبات المفهوم المردد لموضوع العلم يلزم حينئذ ان لا يكون اثبات محمولات المسائل او المسائل
انفسها مقصودة بالذات بل يصير المقصود شيئا آخر ويكون تلك المحمولات اعراضا غريبة غير مطلوبات
فى المسائل مع ان الضرورة تشهد بخلافه قال الشيخ الرئيس فى برهان الشفاء ان الاعراض الغريبة
لا تجعل مطلوبات فى مسائل الصنائع البرهانية لعدم صلوحها لتعلق اليقين الدائم بها وانت خبير بان
القصد وان تعلق اولا بالاحوال الذاتية لموضوع العلم لكنه تعلق ثانيا فى ضمن المسائل بمحمولاتها
فلا يلزم خلو القصد عنها مطلقا وتلك المحمولات وان كانت اعراضا غريبة بالنسبة الى موضوع العلم لكن بالنسبة الى موضوعاتها
ذاتية فلا حتى يلزم كونها غير مقصودة فى المسائل وتحقيق المقام بحيث يندفع به الايراد عن تعريف المثبتا
ان المعتبر فى موضوع العلم هو نفس الطبيعة من حيث هى و مطلق الشيء من غير اعتبار امر زايد عليه حتى الاطلاق
اى موضوع المسئلة لا الطبيعة المتناولة لكل فرد من حيث العموم ولا الموجود فى الضمن مبهمة حيث الخصوص

لان الاعراض الغريبة عارضة [illegible]

والا لما كانت الاحوال العارضة لها من حيث الخصوص على تقدير الاول والعوارض اللاحقة لها من حيث
العموم على الثاني مبحوثة عنها بالتباين الحيثيتين ثم لما صارت الطبيعة بذلك الاعتبار مشتملة على جميع مراتبها
وحيثياتها فما يلحقها من العوارض من حيث العموم والخصوص فهو عرض ذاتي لها من حيث هي لاتحادها معها
ذاتا ووجودا فتكون احكامها عين احكامها وان كان ذلك عرضا غريبا لها من حيث العموم والخصوص
مثلا موضوع العلم الطبيعي هو الجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي بلا اشتراط امر زائد عليه لا من حيث شموله
لكل فرد على سبيل العموم ولا من حيث تناوله لبعض الافراد على الخصوص فما يلحقه من حيث العموم كالتحيز مثلا
ومن حيث الخصوص كالقوة اللامسة اللاحقة له بواسطة الحيوان عرضي ذاتي للطبيعة من حيث هي لما عرفت
من الاتحاد بينهما وان كان ما يلحقه من حيث الخصوص عرضا غريبا للطبيعة العامة وكذا ما يعرضه من حيث العموم
عرض غريب بالنسبة الى الطبيعة الخاصة واذا عرفت ذلك فالعارض للشيء لامر اخص منه ان اعتبر
فيه اتحاد ذلك الاخص مع المعروض الذي هو نفس الشيء من حيث هو ولو بالعرض بان يعتبر ذلك
الاخص نحوا من انحاء هذا الشيء المطلق وحصة من حصصه مع عزل اللحاظ عن خصوصه وتعينه فهو بهذا الاعتبار
من الاعراض الذاتية له لاتحادهما في الوجود الذي هو مناط العروض وان اعتبر تعين هذا الاخص وخصوصه
ولوحظت الاحوال العارضة له من حيث الخصوصية فهو بهذا الاعتبار من الاعراض الغريبة له لانفصالها
عنه في هذا اللحاظ وهذا البيان لا يجري في العارض للشيء لامر اعم منه حتى يكون عرضا ذاتيا له باعتبار و
عرضا غريبا له باعتبار آخر فان الاعم اي مطلق الطبيعة من حيث هي لا الطبيعة العامة لانها ليست موجودة
في الخارج ولا متحدة مع الاخص بوحدته المبهمة صالح لان تتحصل بكل قيد اعتبر معه وتتحد مع الاخص اي اخص
كان اتحادا بالذات او بالعرض فيمكن حينئذ ان ينسب وجود ذلك الاخص الى الاعم من حيث هو ويكون اعراض الاخص
الذاتية له اعراضا ذاتية للاعم والاخص بوحدته المتشخصة ليس بمتحد مع وجود الاعم لجواز وجوده في ضمن
وجود اخص آخر حتى يكون كذلك وحينئذ لا يمكن انتساب العوارض اللاحقة للاعم في مرتبة وجوده الى الاخص فتدبر

وفيه ان العوارض اللاحقة للاخص لو كانت اعراضا ذاتية لطبيعة الاعم من حيث هي للزم عدم تمايز العلوم وتداخل بعضها في بعض كون العلم الجزئي علما كليا لان الجسم مثلا متحد مع طبيعة الموجود بما هو موجود على ذلك التقدير فيكون العوارض اللاحقة له اعراضا ذاتية للموجود نظرا الى هذا الاتحاد والجواب بان الاعراض المبحوثة عنها في العلم الجزئي وان كانت بالنظر الى ذلك الاتحاد اعراضا ذاتية لموضوع العلم الكلي لكن التمايز بينهما بالحيثية التي في نظر الباحث وجهة البحث لا يدفع الخلط والخبط اذ المتعلم الناظر في الطبيعي مثلا اذا اورد عليه قولنا كل جسم فله حيز طبيعي وشكل كذلك فلا يدري انه مسئلة من الالهي او من الطبيعي لان التحيز او التشكل كما هو عرض ذاتي للجسم كذلك عرض ذاتي للموجود المطلق على هذا التقدير فكيف يجديه الحيثية في نظر الباحث الا ان يقال ان مدار التمايز على تباين الموضوعات دون المحمولات فما يكون موضوعه الموجود المطلق فهو من الالهي وما يكون موضوعه الجسم فهو من الطبيعي فتأمل جدا او يقال في دفع الايراد ان موضوع العلم الطبيعي هو حقيقة الجسم الطبيعي مثلا من حيث انها سارية وموجودة في الافراد جميعها او بعضها لا حقيقته من حيث هي والحيثية الماخوذة فيها حيثية تقييدية معتبرة في اللحاظ فقط وهذا المركب التقييدي شرح وعنوان لمرتبة من المراتب الماهية من حيث هي اخص منها لان هذه المرتبة مقتصرة على صلوحها لان يوجد في الكل او البعض والماهية من حيث هي قد توجد بوجود الافراد وتتصف باحكامها وقد توجد مجردة عنها ماخوذة مع الوحدة الذاتية وايضا هي مغايرة للمرتبة الشخصية لاباءها عن الصدق على الكثير وبهذا التقرير اندفع ما اورده الفاضل السنديلي رحمه الله ان الحيثية ان كانت اطلاقية فلا يورث التقييد وان كانت تقييدية فالموضوع اما هذا المركب التقييدي او مرتبة الماهية الموجودة في الخارج او الذهن والاول باطل ضرورة وعلى الثاني يلزم كون الموضوع امرا متخصصا لان الماهية على هذا التقدير ماهية من حيث الخصوصية وان كانت تعليلية فلا موضوع الا الماهية من حيث هي لان الحيثية حينئذ خارجة عن حقيقته فيعود الى التحقيق السابق ووجه الاندفاع ظاهر فيبحث في العلم عما هو عرض ذاتي

لموضوعه بجهة الحيثية وان كان عرضا غريبا له مع قطع النظر عنها فبعض اعراضه الذاتية يلحقه من حيث
هو سار في جميع الافراد كالتحيز الطبيعي اذ ما من جسم الا هو متحيز وبعضها يلحقه من حيث هو سار في بعض الافراد
كقوة اللمس وامتناع الخرق العارضين للجسم باعتبار وجوده في بعض افراده المتحدة معه فخذ هذا فما ظن انه
عارض لامر اخص فهو ليس عارضا لامر اخص بل عارض لذاته ولا يقاس عليه حال العارض لاجل الاعم
فان الاعم ليس من جزئيات الاخص حتى يكون الاعم عارضا له من حيث الانطباق والسريان هذا ما حصل في هذا
المقام ومن الله الفضل والانعام وفيه ان وجود هذه المرتبة في كل الافراد وبعضها اي بعض كان مسلم
لكن لا نسلم اتصافها بالعارض لامر اخص بالذات كيف ولا تتصف به الا بعد التخصيص لوجوده في هذا الاخص
المعين وهل هذا الا اتصاف بالعرض من جهة التخصيص فيكون عرضا غريبا لا ذاتيا وايضا يرد عليه ما اورد
على التحقيق السابق من عدم تمايز العلوم وصيرورة العلم الجزئي كليا لان التحيز او قوة اللمس مثلا يلزم ان يكون
من العوارض الذاتية للموجود الذي هو موضوع للعلم الكلي من حيث سريانه في بعض افراده كالجسم والحيوان
فتامل جدا **قوله** فان قلت لا حاجة الخ مبنى السؤال على توهم السائل ان الاشكال على تعريف المتاخرين
ما كان الا في العارض الاخص لعدم مساواته مع معروضه فيكفي في دفعه تعميم الشمول لجميع الافراد اما على
سبيل الانفراد او على سبيل التقابل وحاصل الجواب ان الاشكال على تعريفهم كان في العارض الاخص
لان العرض الذاتي لا يقتضي الشمول لجميع الافراد حتى يحتاج الى التعميم في دفع الاشكال الا ترى ان الفصل عرض
ذاتي للجنس مع كونه اخص منه بل الاشكال انما هو في العارض لامر اخص فان الشامل للافراد للشيء على سبيل
التقابل انما هو عرض ذاتي له بشرط ان لا يكون مختصا بنوع منه كالحركة والسكون للجسم واما لحوق الشيء بعد
تنوعه وتخصصه نوعا معينا كالضاحك للحيوان ليس عرضا ذاتيا لذلك الشيء بل عرض غريب له على ما صرح
به الشيخ الرئيس وغيره من رؤساء الفن فلا ينفعه الشمول ولا بد في دفع الاشكال عن جواب اخر وقد عرفت مما
سبق ان المعتبر في موضوع العلم نفسه من حيث هو بلا اشتراط امر زايد عليه لا من حيث الاطلاق والعموم ولا

من حيث الخصوص واذا كان الامر كذلك فالمحق الشيئي بعد التنوع وان لم يكن عرضا ذاتيا لذلك الشيء من حيث
الاطلاق والعموم لتباين الحيثيتين لكنه ربما يكون عرضا ذاتيا له من حيث هو الاتحاد هما ذاتا ووجودا وايضا
عرفت ان المعتبر في موضوع العلم حقيقة من حيث انها سارية في الافراد وصالحة للانطباق عليها
ومتحدة معها كلا او بعضا والمحق الشيئي بعد التنوع والتهيئ للقبول ربما يكون عرضا ذاتيا له من حيث السريان
في بعض الافراد والاتحاد معها وان لم يكن عرضا ذاتيا له لا من هذه الحيثية وحينئذ لا حاجة الى ارتكاب
المسامحة او القول بالترديد في دفع الاشكال **قوله** ان المستقيم والمنحني الخ وذلك لان اختلاف
النوعي لان لوازمهما مختلفة واختلاف اللوازم المختصة يستلزم اختلاف الملزومات ماهية كما ان اتحاد
الملزومات مستلزم لاتحادها ضرورة انحفاظ الوحدة من الطرفين فالمستقيم نوع واحد لعدم الاختلاف
في الاستقامة والمنحني انواع مختلفة باختلاف مراتب الانحناء كالزوج والفرد في اختلافهما نوعا بحملا
الزوجية والفردية وحينئذ يحتاج الخط والعدد في لحوق الاستقامة والانحناء والزوجية والفردية
لهما الا ان يصير نوعا معينا من الخط او العدد وفيه انه لم لا يجوز ان يكون الاستقامة والانحناء من
العوارض الخارجية التي لا يحصل بانضمامها الى الخطوط تخالف نوعي بل قصارى امره التخالف الصنفي
اذ يجوز ان يكون الخط نوعا واحدا متميز الحصص بتقييدات كلية عرضية كالاستقامة والانحناء كما هو شأن الانواع
مختلفة وكذلك الحال في العدد بالنسبة الى الزوجية والفردية فتدبر **قوله** بل انما اخرجه الشيخ عن القسم
المختص على الاطلاق اي عن القسم الذي له خصوصية واختصاص بالمعروض من حيث شموله لجميع افراده على الاطلاق
لا مع المقابل من حيث القسمة والترديد قال في الحاشية وفيه اشارة الى ان الخاصة هي الخاصة الشاملة
وغير الشاملة في الحقيقة خاصة للاخص كما ان اللازم الاعم في الحقيقة لازم للاعم انتهى حاصله ان الخاصة
الشاملة خاصة للاعم بافرادها بخلاف غير الشاملة فانها ليست خاصة له الا باعتبار المقابل معها
ناما بغير الانها في خاصة للاخص لاختصاصها به كما ان اللازم الاعم لازم للاعم حقيقة ولا يعتبر

لزومه للاخص الا بالاعتبار انه فرد منه وانت تعلم ان ذلك البيان لا يتمشى الا اذا كان الاخص معروضا حقيقيا لها
واما اذا كان بسيطا محضا وعلة لثبوتها بماهيته بعض افراد الاعم فقط فكلا كيف والمعروض في الحقيقة
حينئذ هو ماهية ذلك البعض لا هذا الاخص قوله القسمة المستوفاة الاولية الى العرض الاولي ويطلق
في عرفهم على العرض الذاتي المعتبر بما يلحق الشيء لذاته لا لامر اخص مساويه وعلى ما يلحق الشيء لذاته فقط وهذا
المعنى اخص من الاول كما هو الظاهر وعلى ما يلحق الشيء لا لامر اعم من الاولين لشموله لهما ولغيرهما هو
اللاحق لامر اخص وتفصيل المقام ان الشيخ قد صرح بان القسمة الاولية الغير المسبوقة بقسمة اخرى قد
تكون بالعوارض الاولية للجنس وقد تكون بالعوارض الغير الاولية لكنه وهي اولية من حيث اخذ المفهوم المردد المعبر
عنه بالقسمة ومثل بما شك فيها العوارض اللاحقة لامر اخص فاستشهد المعترض بان العوارض الاولية للانواع
وان لم يكن اولية للجنس بحسب الشمول على الانفراد لكنها اولية من جهة القسمة وشمولها على التقابل فلم
يخرجها الشيخ عن الاعراض الذاتية مطلقا وانما اخرجها من الشاملة بانفرادها فقط واجيب عنه بان لا
تصريح منه بكون القسمة عرضا ذاتيا اما الاقسام والاعراض فليست كذلك وانت تعلم ان الاستشهاد
بعبارة الشيخ على عدم كون الاقسام اعراضا ذاتية انما يتم للمجيب اذا كان المراد بالعرض الاولي المعنى الاول
لان محل استشهاده هو نفي اللحوق الاولي عن الاقسام المستلزم لكونها اعراضا غريبة وذلك لا يحصل
الا بتلك الارادة واما اذا اريد به المعنى الثاني هو اللحوق لذاته فقط فلا تفيد المدعى كيف ومن نفي
هذا المعنى عنها لا يلزم كونها اعراضا غريبة لجواز لحوقها للجنس لامر يساويه اذ نفي الخاص لا يستلزم نفي
الاعم وارادة المعنى الثالث وان كانت صحيحة نظرا الى ان نفي الاعم مستوجب لنفي الاخص هو العروض
لذاته او لما يساويه لكنها ليست صحيحة بالنظر الى المقصود اذ نفي الاولية عن الاستقامة والانحناء
والزوجية والفردية بهذا المعنى يستوجب عدم كونها عارضة لامر اخص لا امر اعم وذلك خلاف
الواقع على انه لو كان المراد بالنفي نفي هذا المعنى لما كانت الحركة والسكون عرضا اوليا لانواع الجسم

لكونهما محمولين على الجسم الطبيعي الذي هو اعم منهما والمحمول على الاعم ليس عرضا اوليا عندهم كيف وقد

قال الشيخ في هذا الفصل ان الاولية المعتبرة في هذا الموضع اى في فن البرهان هو ان لا يكون الشيء

العارض محمولا على الاعم من الامر الذي قيل انه عارض له اولا او بالذات مع انهم عدوا الحركة والسكون

من الاعراض الاولية لكل من الاقسام المقسم وهذا هو المراد بقوله في الحاشية المعنى الثاني اخص

من المعنى الاول ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم والمعنى الثالث اعم منه ونفي الاعم وان استلزم نفي

الاخص لكنه ليس بمراد ههنا والا لا يكون الحركة والسكون ونحوهما اعراضا ذاتية انتهى واما استشهاد

السائل فتام على تقدير ارادة المعنى الثاني هو اللحوق لذاته ايضا لانه مستشهد بجعل العوارض للامر الاخص

اولية بحسب القسمة اى بجنسه هو حاصل منهما هو الاقسام مع مقابلاتها ومن الظاهر انها لما كانت

الاولية بمعنى اللحوق لذاته فصارت اولية بالمعنى الاول البتة اذ ثبوت الاخص مستلزم لثبوت الاعم

الا ان يقال ان ارادة ذلك المعنى وان كانت صحيحة في نفسه لكن بالنظر الى لزوم اختلال حصر القسمة في

الاعراض الاولية للجنس بالمعنى الثاني والاعراض الاولية للنوع غير صحيحة لبقاء القسمة باعراض الجنس

للامر مساو خارجا عن القسمين وعدم صحة ارادة المعنى الثالث فظاهر من العبارة المستشهد بها فلا بد

من ارادة المعنى الاول للسائل ايضا قوله اما العوارض لا يكون للجنس اولية الخ اى اذا اعتبر ولوحظ ذلك

الجنس من حيث الاطلاق والعموم اعني في مرتبة لا بشرط شيء فلا تكون الامور العارضة للامر الاخص اعراضا

اولية له وانما اعتبرنا ذلك لانه اذا اعتبر نفسه من حيث لا بشرط شيء لا الا بشرط شيء اى مع قطع النظر

عن الخلط والتعرية والعموم والخصوص كما في موضوع المهملة تكون تلك العوارض المنسبة اليها اولية ايضا لان الثابت

للفرد ثابت لمطلق الطبيعة من حيث هي للاتحاد بينهما ذاتا ووجودا كما سيجيء تحقيقه فالفرق بين العوارض اللاحقة بحسب القسمة الاولية

التي حكم بكونها الاولية للجنس والعوارض اللاحقة بحسب القسمة الثانية التي صرح بعدم كونها عوارض اولية له بالاولية

ولا الاولية بالمعنى الخ مطلقا بل انما هو اذا اعتبر الجنس من حيث العموم والاطلاق في مرتبة لا بشرط شيء وقد

وضع الشيخ بينهما قانوناً اي قاعدة كلية نعرف منها الفرق بينهما وقال القانون ان تتحقق ان طبيعة
الجنس مخصوصة بخصوصية بان تكون الفردية لا على التعيين معتبرة في مفهومه بحيث يصدق على كثيرين
بدلية كمحسوس الطفل لا مخصوصة بخصوصية خاصة مثل عدد ما زوجاً كان او فرداً او جسماً ما فلكاً
او ارضاً فان امكن ان يكون ذلك الجنس بحسب تلك الخصوصية المطلقة صالحاً لان يعرض له الامران
المتباينان في حالتين كالحركة والسكون بالنسبة الى الجسم فعروضهما اولى لهذا الجنس وعند هذا الامكان
يكون جسم ما يصلح لان يتحرك في حالة وان يسكن في حالة اخرى بدون انضمام شيء زائد اليه وليس
العدد كذلك اذ لا تجد عدداً ما يصلح لان يكون زوجاً وفرداً بلا انضمام وصف زائد اليه فان طبيعة
الجسم المطلق بحسب استعدادها الذاتي كافية لامكان ثبوت الحركة والسكون لها وكافية لان تصورها وقد
عرض لها هذان الامران قبل ان تلتفت الى لحوق فصل معين بها وليس طبيعة العدد المطلق من
حيث اطلاقها كذلك حتى يمكن ثبوت الزوجية والفردية في هذه المرتبة لها وتكون كافية في ان
تتصورها وقد عرض لها واحد من هذين الامرين ما لم ينضم اليها في الذهن فصل منوع **قوله**
تصريح بان عد الشامل الخ اي عد الشامل على سبيل التقابل مطلقاً سواء كان من قبيل العارض كالحركة
والسكون اللاحقين بالفعل لانواع الجسم كالارض لعلك العارض لامر اخص كالزوجية والفردية
العارضين لافراد العدد اولاً وبالذات من الاعراض الذاتية للجسم والعدد مسامحة لا حقيقة وانكان
عد الحركة والسكون من الاعراض الذاتية لطبيعة الجسم بحسب استعدادها الذاتي وعد الزوجية
والفردية باعتبار القسمة والترديد منها حقيقة فلا يرد ان الشيخ قد عد الحركة والسكون من الاعراض الذاتية
حقيقة فكيف يكون التصريح منه في عدهما منها على التسامح لان عدهما منها حقيقة باعتبار
ومسامحة باعتبار آخر وذلك ليس بعجيب جداً فيه انه لا نسلم ان المراد بالاولية في قول
الشيخ ما يعرض الشيء لذاته او لامر يساويه حتى يلزم عدهما من الاعراض الذاتية مسامحة بل يجوز ان يكون

المراد منها ما يلحق الشيء لذاته فقط وحينئذ لا يلزم عدم كونها من الاعراض الذاتية حقيقة لان كلا من الاخص
غير مستلزم لنفي الاعم ولو سلم ان المراد بالاول مطلق العرض الذاتي الشامل للعارض بواسطة المساوي فلا نسلم
ان ههنا مسامحة لما عرفت مما سبق من التحقيق ان الزوجية والفردية مثلا عرضان ذاتيان للعدد باعتبار
اخذه من حيث هو او من حيث السريان في الافراد كلا او بعضا وعرضان غير ذاتيين له باعتبار آخر هو
اعتباره من حيث العموم والاطلاق فلا يلزم سلب الذاتية عنهما مطلقا حتى يلزم المسامحة قوله وايضا
قد شرط الشيخ الخ هذا جواب آخر عن السؤال الاول المصدر بقوله فان قلت لا حاجة الى ذلك الخ لا جواب عن
السؤال الثاني في قوله فان قلت لم جعله الشيخ الخ لان السايل يدعي كون العوارض لامر اخص من الاعراض
الذاتية ويستشهد بافادة الشيخ من ان الزوجية والفردية والاستقامة والانحناء مع
كونها من العوارض لامر اخص ولعدة في العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل فالجواب عنه بانه
شرط في موضع آخر في الشامل على سبيل التقابل شرطا لا يوجد في هذه الامور غير مطابق
لوجود الشرط المذكور في تلك الامور كما هو مصرح به وحينئذ لا بد ان يكون ذلك الجواب جوابا
عن السؤال الاول اذ حاصله ان لا حاجة الى القول بالمسامحة او الفرق بين المحمولين لان المعتبر في العرض
الذاتي شموله لجميع الافراد اما على الانفراد او على التقابل ومن البين ان كلا من محمولات المسايل مع
متقابلاتها التي هي محمولات للمسايل الاخر شامل لافراد الموضوع فيكون عرضا ذاتيا له فاجاب اولا
بان الكلام في العارض لامر اخص لا في العارض الاخص حتى يفيد التعميم وثانيا بانه لا يكفي في الشامل على سبيل التقابل
شموله لافراد الموضوع مع اي متقابل كان حتى السلب المطلق بل يشترط ان يكون شموله مع المقابل بحسب التضاد
او العدم والملكة ومن المعلوم انه قد لا يوجد التضاد والعدم والملكة في بعض محمولات المسايل كقوة اللمس فانها
لا تتناول مع ضده لفقدان الضد ولا مع عدمها لافراد الجسم مطلقا فان غير الحيوان ليس من شانه تلك القوة وحينئذ لا بد
من القول بالمسامحة او الفرق وانت تعلم انه لو اسقط في السؤال قوله اعني محمولات المسايل الاخر ويكتفي

ا شمول بجميع الافراد مع مقابل بعضها ثم يتوجه الجواب اذ السؤال حينئذ يكون منوطا على انقطاع
مقابلاتها شاملة لجميع افراد الموضوع وان لم تكن تلك المقابلات محمولات لعدم تعلق الغرض العلمي بها اذ لا
يكون هذه المحمولات بعضها مقابلا للبعض حتى يتوجه ان تلك المحمولات قد لا يكون بينها شيء من هذا التقابل
وفيه ان المتقابلين لا بد من تعلق الغرض العلمي بهما وذلك انما هو بحسب المحمولية في المسائل فيكون كل منهما
محمول المسألة كيف ولولا ذلك لم يلزم كون انتفاء المقابلة مانعا لما تقرر ان السؤال مع عدم شامل للجميع الموجودات
فتدبر والحق ان محمولات المسائل مع قطع النظر عن مقابلاتها اعراض ذاتية لنفس موضوع العلم من حيث
هو بلا اشتراط امر زايد عليه لانه ماخوذ من حيث العموم او الخصوص لاتحاد الطبيعة مع الفرد في تلك المرتبة
وحينئذ يكون اللاحق من حيث العموم كالتحيز او الخصوص كالزوجية لاحقا لها من حيث هي فهي اعراض
ذاتية للموضوع من حيث انه هو الحقيقة السارية في الافراد كلا او بعضا على ما سبق من التحقيق وحينئذ
تلك المحمولات مطلقا من الاعراض الذاتية للموضوع سواء كان بعضها يشمل جميع افراد موضوع العلم على
الانفراد او بعضها يشمل على سبيل التقابل بان يكون هو مع مقابله شاملا لجميعها سواء وقع ذلك المقابل
محمول مسألة اخرى لتعلق الغرض العلمي به ولم يقع محمولا لها لعدم تعلق الغرض العلمي به اذ البحث في العلم
انما هو من موضوع العلم من حيث هو او من حيث البيان على جميع التقادير كيف لا وقد قال الفارابي في
تعليقاته ان العلم الطبيعي له موضوع يشتمل على جميع الطبيعيات وذلك لا يتصور الا اذا كان جميع العوارض المبحوث
عنها اعراضا ذاتية للموضوع والموضوع انما يصلح لذلك اذا اخذ من حيث هو لا بشرط شيء ولا لا بشرط
شيء او من حيث البيان لاشتماله في هذه المرتبة على جميع الحيثيات والاعتبارات لا من حيث العموم والخصوص
والنسبة الى ما وقع تحته من الانواع كنسبة العلوم الكلية الى العلوم الجزئية وذلك الموضوع الجسم بما هو متحرك
او ساكن وهذه الحقيقة انما هي في نظر الباحث لا علة للحوق ولا قيد له في الواقع كما مر تحقيقه والمبحوث فيه عنه
انما هو الاعراض اللاحقة من حيث هو كذلك لا من حيث هو جسم فلكي او جسم عنصري ثم النظر في الاجسام الفلكية

حديث

والاسطقسية نظر اخص من ذلك فان النظر في موضوع هذا الجسم المطلق فان الجلو في

الا هو جسم مخصوص بحيث يبحث عن عوارضه الذاتية لا الجسم المطلق اعم او اعم وهو الجلو وسيا

منه اى من هذا الجسم المخصوص وهو النظر في الاجسام الاسطقسية ماخوذة مع المزيد التصعيد والتقيد

لها من حيث هي كذلك ثم يتبع ذلك النظر فيما هو اخص منه ايضا النظر في الحيوان والنباتات لما له

خصوصيات اخرى سوى المزاج وهناك يختم العلم الطبيعي ويتم البحث فيه اذ ليس الاخص من ذلك الى

الجزئيات وهي غير قابلة للبحث فتامل قوله بحسب المضادة الخ اعتبر المحشي المحقق رحمه الله من اقسام التقابل

تقابل التضاد وتقابل العدم والملكة دون تقابل التضايف والسلب والايجاب مع ان المستفاد من

كلام الشيخ عدم اعتبار الايجاب والسلب فقط لانه يمكن اجتماع المتضايفين في بعض الافراد ولو من جهتين

مختلفتين كتحقق الابوة في زيد مثلا بالنظر الى توليده لعمرو والبنوة فيه باعتبار تولده من بكر وانتفائهما

معا في بعض آخر كما في عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام واذا كان كذلك فالتضايف من حيث هو تضايف

لا ينفع الشمول لجميع افراد الموضوع مع مقابله بان يتحقق احدهما في بعض الافراد والآخر في بعض آخر على سبيل

التوزيع بحيث لا يشذ عنهما فرد وانت خبير بانه كما يمكن اجتماع المتضايفين من جهتين في فرد كذلك يتصور

اجتماع الضدين ايضا في شيء واحد باعتبارين بالاكثر الاشياء احد الصيغ لان يكون مبدأ بالنسبة

الى شيء ومنتهى بالنظر الى شيء آخر مع ان بين المبدئية والمنتهية تقابل التضاد عندهم فاعتبار تقابل

دون تقابل ترجيح من غير مرجح والسلب المقابل للايجاب هو السلب البسيط ليس عارضا لما لان يكون عارضا

لشيء انما السلب البسيط ليس له وجود حتى النسبة الى فرد بل لا يتصور بينهما عروض اصلا لفقدان معنى الصفتية

فيه كما ان الكلام الا فيما يقع صفة لشيء فلا فائدة في اعتباره واما كون التقدم والتاخر ونحوهما كالعلية

والمعلولية لعوارضا ذاتية للموجود المطلق الذي هو موضوع العلم الالهي وشمولهما لجميع افراده على سبيل

التوزيع فهو لا يقتضي اعتبار التضايف حتى ما يا سبكه كما زعم لان التقدم والتاخر ليسا متضايفين

وضع الشيخ مبيناً وأمر له موضوع المنطق الخ ذهب المتقدمون أي أكثرهم لان البعض منهم ذهبوا الى ان موضوعه

مساوٍ من حيث دلالتها على المعاني مقترناً بما وقع في عبارات القدماء فصحيح في لفظ الكلي والجزئي وذلك

الجنس مخصوص. وهو فاسد لان البحث فيها يقع استطراداً والمقصود في التصور هو المعاني التي موضوعه هو المعقولات الواقعة في

المرتبة الثانية من التعقل لانها لا تعقل الا عارضاً لمعقول آخر وحينئذ ظرف عروضها الذهن فقط دون

الخارج اذ المنطقي يبحث عن احوال الكلي والجزئي والذاتي والعرضي والحد والرسم والقضية وعكسها

ونقيضها والحجة وغيرها وما هي الا ذهنيات لكن لا من حيث هي ولا من حيث انها موجودة في الذهن بل

من حيث انها توصل الى مجهول اذ البحث لم يقع عنها الا بهذه الحيثية وعدل المتأخرون عنه الى ان موضوعه

المعلومات التصورية والتصديقية من حيث الايصال لا المعقولات الثانية لانها هو الموصلة بالذات

...ان الموصل الى الانسان هو الحيوان الناطق لكونه حداً جنساً وفصلاً لكونهما وسايط في الثبوت

...وذلك لان كثيراً ما يبحث في المنطق عن نفس المعقولات الثانية كالذاتية والعرضية والكلية و

...ية وتجعل محمولات في المسايل كما يقال الفصل ذاتي والخاصة عرضي والموجبة تنعكس جزئية والسالبة الكلية

كلية الى غير ذلك فلو كانت موضوعات لكانت مفروغاً عنها في ذلك العلم كيف والمبحوث عنه في العلم

احوال الموضوع لا نفسه وانت خبير بانه غفلة عن الحيثية لان لها اعتبارين احدهما اعتبار كونها معقولات

ثانية وثانيهما اعتبار عروضها المعقولات ثانية وثانيهما اعتبار عروضها لمعقولات ثانية اخرى ولا بحث

في المنطق عن المعقول الثاني بالاعتبار الاول يعني من حيث هو معقول ثان وما هو الا موضوع بذلك

الاعتبار بل يبحث عنه بالاعتبار الثاني اي من حيث هو من احوال معقول آخر يقع محمولاً بهذا الاعتبار

مثلاً يبحث عن الذاتية والعرضية ويعتبر محموليتهما من حيث انهما من احوال الكلية التي هي من المعقولات

الثانية ولا يبحث عنهما من حيث كونهما معقولاً ثانياً وموضوعاً ولا ضير في كون الشيء موضوعاً ومحمولاً با

عتبارين ثم المعلوم التصوري والتصديقي ان اراد وا ان مفهومهما موضوع المنطق فهو باطل لان

نفهو مهما لا یصلح لان یحبث عنه من حیث الایصال حل الوبه الکلی بحیث یستنبط منہ ان

کونه موصلا وکذا لا یصلح ارادة ما صدق علیه المعلومات من المعقولات الاولیة من ذی وسیلہ وسیلہ تقدیر

للمعقولات الثانیة لانه لا یبحث عن المعلومات مطلقا کما یظهر بالتامل الصادق فلا بد حینئذ ان یراد

ہہنا من حیث معروضیتها للمعقولات الثانیة ولیست المعقولات الثانیة وسائط فی الثبوت

فقط بل ہی قیود للموصل ایضا کالحیوان فانه من حیث الاتصاف بالجنسیة قریب او بعید ومن حیث

الاتصاف بالکلیة ذاتی او عرضی فالمصحح للبحث ہو الحیثیة وما ہذا الا رجوعها الی المعقولات

الثانیة فهی الموضوع حقیقة وحینئذ لا وجه للعدول عن مذہب المتقدمین ومما ینبغی ان یعلم

فی ہذا المقام ان المعقول الثانی ہو ما یکون الذہن فقط ظرف العروضه دون الخارج فینتقض

بالعوارض الخارجیة التی ظرف عروضها الخارج وذلک یتصور علی قسمین الاول ان لا یکون الوجود

الذہنی شرطا للعروض ولا قیدا للمعروض کالوجود والشیئیة ونحوہما من الامکان والاحتیاج و

الوحدة فانها وان کانت عارضة للشیئ فی الذہن لکن الذہن لیس شرطا لعروضها والثانی

ان یکون الذہن شرطا لعروضه کما ہو ظرف له بحیث لا یوجد فرد منه فی الخارج وحینئذ لا نقض

بلوازم الماہیة لان افرادہا موجودات خارجیة وہذا کالکلیة والجزئیة ونظائرہما من الجنسیة

والنوعیة والذاتیة والعرضیة اذ لا یعقل عروضها الا فی الذہن فقط وکون الماہیة فی الاعیان

بحیث ینتزع عنها الوجود لما کان غیر مقتض لکون الخارج ظرفا للاتصاف لانتفاء الصفة فیه فلا یرد

النقض بالوجود الخارجی بانه من المعقولات الثانیة مع ان الماہیة متصفة به فی الخارج لان ظرف

الاتصاف الملاحظة دون الذہن فی الخارج ولا یرد ایضا ان الاعیان الخارجیة افراد للموجود مع انه

من المعقولات الثانیة کالوجود لان افراده حصصیة اعتباریة والاعیان الخارجیة لیست افرادا

له وما ہی الا معروضاته وموضوع المنطق ہو القسم الثانی کما ان موضوع ما بعد الطبیعة ہو

ای المعقولات الثانیة التی لیس بمعقولات ثانیة بل ہی المعقولات المعقولة ایضا ۱۲ منه مد ظله

وضع الشيخ مبنيا فالامر لهذا موضوع المنطق بل جميل وتحقيق تركناه مخافة الاطناب فان ساعدنا الزمان لنورده فى مقام آخر

الجنس مخصوصا من حيث انه من الايصال الخ اى ليس البحث مقصورا على الموصل القريب الذى هو المعرف والحجة بل قد يبحث

عن الموصل البعيد ايضا فى التصورات والتصديقات كالجنس والفصل فانهما موصلان الى المعرف الموصل الى المجهول التصورى وكذلك الصغرى والكبرى الموصلتان الى الحجة الموصلة الى مجهول تصديقى وقد يبحث عن الموصل الابعد فى التصديقات فقط دون التصورات كالمقدم والتالى والموضوع والمحمول فانهما مما يبحث عنهما من حيث الايصال الى الصغرى والكبرى الموصلتين الى الحجة بان تتعلق الحيثية بالبحث تقييدا بان يكون قيدا فى نظر الباحث لا قيد الموضوع او تعليلا بان يجعل علة البحث لا علة للمحمول كما سبق تحقيقه ولو جعل الفصل البعيد كالحساس ونحوه من الجنس البعيد كالجسم النامى موصلا ابعد فى التصورات ايضا بان يعتبر ايصالهما الى الجنس القريب الموصل الى المعرف فهو ليس ببعيد كل البعد اذ الموصل البعيد قد يكون نظريا فالموصل اليه يكون ابعد نظرا الى القريب وان كان بعيدا نظرا الى عدم الاطراد اذ يجوز ان يكون الحد التام مركبا من جنس بسيط وفصل كذلك هذا كله عند من لم يجوز التعريف بالاعم اما عند من يجوزه فالجنس والفصل البعيد ليسا من الموصل الابعد بل من البعيد جدا قوله حتى يكون قولهم الخ المقصود من ارجاع جميع المباحث الى الموصل القريب فى بيان التوفيق بين كلام المصنف العلامة رحمه الله وبين ما هو المشهور حيث عمموا الموصل واقتصر المصنف على الموصل القريب ارجاع محمولات المسائل الى احوال الموصل القريب كما يدل عليه قوله انه يحصل بسبب تلك الاحوال احوال الموصل القريب لا ارجاع موضوعاتها الى احواله حتى يكون الموصل القريب هو الموضوع خاصة دون البعيد والابعد ولا يتجه حينئذ ما اورده الفاضل اليزدى انه لا حاجة الى ذلك التكلف فان موضوع المسئلة قد يكون جزء موضوع العلم كما مر نقلا عن شرح الاشارات حيث مثل بقولهم الصورة تفسد

جعل فرق بان يراد من صورة الصورة الجنسية ومع تبديل ...

جزء موضوعه موضوع المسئلة فلا وجه للارجاع اذ الموصل البعيد ايضا جزء يسيد

عدم الاتجاه ان البحث انما وقع عن احوال القريب ومن الظاهر ان احوال البعيد ليست

احواله فلا بد من ارجاعها اليها لتكون مبحوثا عنها مع انا لو سلمنا ان المراد بالارجاع ارجاع

الموضوعات فلا نسلم جزئيته الموصل البعيد بالمعنى المعتبر ههنا للقريب كيف وما صدق عليه

الجنس المنطقي وان كان جزء الماصدق عليه الحد المعرف كالحيوان الذي هو جزء المصداق الحد

التام وهو الحيوان الناطق لكن لا يكون مفهومه جزء المفهومه اذ مفهوم الجنس هو المقول على كثيرين

مختلفة الحقائق ومفهوم الحد المعرف ما يحمل عليه تصديرا والمعتبر في موضوع المنطق انما هو المفهوم من حيث

الانطباق على الافراد لا الطبيعة من حيث هي ولا المصداق ليكون موضوع المسئلة ههنا جزء

لموضوع العلم فثبت الاحتياج الى الارجاع وظهر عدم الاتجاه فتامل **قوله** ومن جعل موضوع

الطب الخ اشارة بقوله من جعل الى بعضهم جعل الموضوع بدن الانسان والاغذية والادوية

جميعا فحينئذ لا حاجة الى التاويل لتعلق البحث بكل منها على التفصيل قد وقع الفراغ عن هذا الجمع

والتاليف للعبد الضعيف المشتاق الى رحمة ربه القوي الباري ابي علي محمد الملقب بارتضا بن

احمد المجتبى المخاطب بمصطفى علي خان بهادر قاضي القضاة الفاروقي الجوفاموي البخاري عاملهما الله

تعالى بالاكرام حين قيام الساعة وساعة القيام في سابع المحرم سنة الرابع والثلثين

١٢٣٤

بعد المائة للثالث عشر من الهجرة النبوية المقدسة

على صاحبها افضل الصلوة والسلام

الى مر الشهور وكر الاعوام والحمد لله تعالى

على الاختتام

وضع الشیخ بہیا قالو تمام لہ موضوعا ان بسم اللہ الرحمن الرحیم

الجنس مخصوص لمن حقق النفوس الناطقة بالمنطق الفصیح وجعل لها علم المیزان آلة التبیان والتوضیح و بدا لعہ کرم فصلوات المتوالیات والتسلیمات المتتالیات علی افصح الفصحاء من العرب العرباء محمد خاتم المرسلین والانبیاء وعلی آله واصحابه الذین بهم طلعت نجوم الهدایة والاهتداء وبعد فلما کانت الحاشیة الزاهدیة علی جلالیة التهذیب فی غایة الصعوبة والعسر بحیث لا ینحل عقودها الا الواحد بعد واحد فی کل الاوان والعصر ثم شرحها استاذ العالم الشیخ الاعظم العالم المحقق الفاضل المدقق الکاشف لدقایق المعقول والمنقول العارف بحقایق الفروع والاصول الماهر التحریر العریف صاحب التوالیف والتصانیف منبع الآثار والبرکات مجمع المراتب والکمالات السابح فی بحور الفنون حلیا السابق فی مضمار الفضایل کلها تحریره اللطیف یفرح الثکلان تقریره المنیف یبهت سحبان اعنی سیدنا واستاذنا شیخنا افضل العلماء بالعرفان جناب مولانا ارتضا علی خان قاضی القضاة للممالک المحروسة المتعلقة بحکومة المدراس حرسها الله تعالی بعدل سلطان المسلمین عن الانطماس والاندراس شرحا شافیا وکشف غطاءها کشفا کافیا واغنی عن جمیع التعلیقات وحواشیها غناء وفیا ادام الله تعالی عیون فیوضه وظلال جلاله الی ابد الاباد بالنبی وآله الامجاد فرصع بتوفیق الطبع والارتسام وحلی بجواهر الختام بکمال الانتظام فی المطبع المفید الواقع فی معمورة المدراس الحمید باهتمام العبد الضعیف المنغمس فی بحر الاثم الوافر المدعو المشتهر بغلام قادر غفر الله ذنوبه وستر عیوبه بفضله العمیم ونبیه الکریم سنة ۱۲۶۶ ست وستین بعد الف ومائتین من هجرة الرسول الاکرم صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم الکاتب لهذا الکتاب المستطاب المسمی بمحمد قاسم سرناب

تمام شد

المزيل لاغلاط شرح الحاشية الزاهدية على جلالية التهذيب

صفحه	سطر	غلط	صحيح	صفحه	سطر	غلط	صحيح	صفحه	سطر	غلط	صحيح
٤	١٩	يحسب	بحسب	〃	١٩	تقديم	تتمم	٣٧	٢	اذ	
٦	٩	سمك	كك	٢٢	٣	فيقع	فيقع المخالف	〃	٣	ان	
〃	١٠	فلاديب	فلاريب	〃	〃	تقدم	تقدم المعمول تقدم	〃	١٩	وسيله	
٧	٨	لانّه	لانه	〃	٥	والآن	والى	٣٨	١٥	تقرير	تعريز
〃	١١	في	في	〃	٦	والزوم	اولزوم	٣٩			
〃	١٢	في	في	〃	١٩	ومن	من	〃	١٣	[illegible]	اما
٩	٤	بالجمل	بالجميل	〃	〃	المطلق	مطلق	٤٠	٤		
〃	١٣	الآ	الا	٢٥	٦	مستقلا	مستقبلا	〃	٥		
〃	١٤	اعتبار	اعتبار	〃	١٠	هوا	هو	〃	٥	اذا	اذ
〃	١٧	وهذه	وهذه	〃	١٣	لما	بما	〃	١٢	غير	عبر
〃	〃	المحكي عنه	المحكي عنه	〃	١٨	المعنى	معنى	〃	١٣		
٩	٩	اذا الوخط	اذ الوخط	٢٦	١٢	المعنى اشتراكا	المعنى اشتراكا	〃	١٥		
〃	١٧	على	على الحد	〃	١٤	له	له	٤٢	٢	سواد	سوى
١٠	٥	اذا	اذ	〃	١٦	الجمع	الجمع	〃	٦	نفس	نفي
١١	٢	المحشي	المحشي	٢٧	١	الموصول	الوصول	〃	٨	بل	بلا
〃	٨	هوا	هو	〃	٢	وصلو	وصلوا	〃	٤	الحواشي	حواشي
〃	حاشيه	كونها	كونها	〃	٣	لمعنى	بمعنى	〃	٤		
〃	حاشيه	الموضوع عليه	الممنوع عليه	〃	٥	التصديق	التصديق	〃	١٠	ليس في	ليس فيه
١٤	٤	اذا	اذ	٢٧	١٠	العموم	عموم	٤٣	١		
〃	١١	وتكون	ونكون	٢٩	٣	اى	اي		٣	الاستعاد	الاستعاد
١٦	٢	علم المحصول	علم الاصول	〃	١٦	الوجود	وجود		١٠	الامام	لامام
〃	١٠	لفظ بواسطة	لفظ بواسطة	٣٠	٩	ان الالفاظ	ان الالفاظ				
١٨	١	اذا	اذ	〃	[illegible]	لكنها	لكنها		١٧		
〃	٣	عيننا	عينا	حاشيه	١٤	كالواحد	كل واحد	٤٤	٢	يعد	بعد
〃	١١	منها	منها قطعا	٣١	١	بكونه	بكونها	〃	٩		
١٩	١٦	في المعنيين باختصاص	في المعنيين باختصاص ... واختصاص	〃	〃	بها	بها	〃	٩		
				〃	٧	اذا	اذ	〃	١٦	فكان	فكانه
				〃	٩	المجاز	للمجاز	〃	〃	عن	من
〃	[illegible]	فاذا	واذا	〃	١٦	محسوسا	يكون محسوسا	〃	١٧		
〃	〃	لفظ	بلفظ	٣٢	١٣	عنوان	معنون	〃	١٩	تيغير	بتغيير
٢٠	١	معنى	معنى	٣٣	١٨	المرائية	المرائية	٤٥	٣	الاطلاق	اطلاق
٢١	١٨	الى	الى	٣٤	٣	النفس	نفس	〃	٦	باقية	باقيه

تابع التصحيح

صفحة	سطر	خطأ	صحيح	صفحة	سطر	خطأ	صحيح	صفحة	سطر	خطأ	صحيح
		اذا	اذ		١٣	محولة	محولة على الصورة	٦٦	٩	ليلزم	يلزم
	٩	لفظ	لفظ		١٤	اذا	اذ		١٥	فلايخلوا	فلايخلو
=	١٢	بلفظ البيان	بلفظ البيان	٥٢	٥	خذا	خذو	٦٥	١	واحد	واحداعلم ان
=	١٧	اذا	اذ		١٣	بما منكر	منكر		٦	وكما هوالا	وكما هو الا
٤٦				٥٣	١	ووضعا	ووصفا		٧	وقيه	وفيه
					٧	لبسا	ليس		١٥	للانكشاف	لانكشاف
					١١	الكيف الى متولة	متولة الكيف الى		١٩	بكافة	كاف
					١٩	لاتبادر	لاتبادر	٦٨	١	المطلقة	المطلق
=	٦	فقط	فقط	٥٣	١٣	لكنه	لكنه		٣	المطلقة	المطلق
					١٧	فى	ففى		٤	انما	انما
=	٧	ظرفية	ظرفيته	٥٥	٩	لانها	لانها		٥	الذهنى	الذى
=	١٧	للقسم الاول	فالقسم الاول		١١	مثلا	مثلا		١٣	فيثبت	يثبت
		بل	بل		١٣	انه	انه		=	المطا	المطالب العالية
					١٨	اما	عما		=	كيفيته	كيفيته
٤٧	٢			٥٧	٢	يفيض	يفيض	٦٩	٦	الاختصاص	اختصاص
					١٧	من	من		٨	بعينه	بعينه
	١١	الفتح و	الفتح و	٥٧	٥	لانه	لانه		٩	اهوا	هو
	١٨	كمالة	كمالة		٧	يعم	نعم		١٢	من	عن
٤٩	١٤	فقال	قال		١٠	لان	لان	٧٠	٣	يعد	بعد
	٥			٥٨	١	واراد	واراد		٩	وهو	وهو
	٨	لها	لها	٦٠	٧	اعتبار	اعتبار		٧	الامتياز	للامتياز
	١٠	اذا	اذ	٦١	١٨	تتعلقه	تتعلقه	٧١	٩	اذا	اذ
٥٠	٣	له	ل	٦٢	٢	يحكم	بحكم		١٧	ولا	ولا
	٥	ان	ان		٥	اى	اذ	٧٢	٦	اوشانه	وشانه
	٦	يقع	يقع	٦٣	٦	اقتصاده	اقتصاره		٨	فيلزم على العزيز	فيلزم على تعزيزه
	١١	الى ذلك	لذلك		٧	من اعتبارية	من اعتباريتها			التخصيص	التخصيص
		الهداية	البداية				اعتبارتيه		٧	تقسيم	تقسيم
	١٥	فقال	وقال		١٧	الاكتسابية	الاكتسابيه		١٥	باحكام العموم	لاحكام العموم
	١٤	فتتابعه العرف	مفاهيم العرف		٩	الذهنى	الذهن	٧٣	٤	التحقيق	التحقق
		دانما	مجازا وانما		١١	مالا	ما	٧٤	٣	التبنه	الشبهه
٥١	٦	الذهنى	الذهنى	٦٥	٩	التثبت	التشبث		٧	كذلك والا	كذلك
	١٠	لكونه	لكونه		١٠	علم	علمه	٧٧	٦	اذا	اذ
	١١	الجوهر	الجوهر		١٥	البسيطة	البسيط		١٨	بعدتى	بعد قو

صفحه	سطر	غلط	صحيح	صفحه	سطر	غلط	صحيح	صفحه	سطر	غلط	صحيح
٨	٥	التوجيه	التوجه	٨٨	٣	حديث	حديثعوا	١٠٣	٩	[illegible]	[illegible]
	٧	حقيقته	وحقيقة		٩	ايضا	ايضا	١٠٣	٣	الغير	[illegible]
	١٠	بمعزل عن	بمعزل			من وجه	وجه		٨	لكن	لكن
	١٣	فتصور	فالتصور	٨٩	١٣	فيجراه	فيجري	١٠٥	١٣	حركت	حركة
٧٩	٣	هو	هو		١٣	وهو في	وهو في		١٩	البيان	لبيان
		شيئي	شيئي لحتى	٩٠	١٠	التصور	تصور			واما	اما
٨٠	٧	حقيقته	حقيقة		١١	كالكاتب	كالكاتب	١٠٦	٧	موربما	ربما
	١١	عند المتأخرين	عند المتأخرين		١٧	ان يكون يكتب	ان يكتب			المحقت	لحقت
	١٥	جزئيته	جزئية	٩١	١	فيلفي	فينبغي	١٠٧	١٨	المدقق	المحقق
٨١	١	الجزئية	الجزئية		٨	حاصل	حاصلا		١٩	الاربعة	الاربعة
	١٣	كل واحد	ملعم		٩	اذ	اذ	١٠٨	١٠	شيئا	شيئي
	١٧	الاعتبار	اعتبار		١٠	بالذات	بالذات		١٢	حركته	حركة
٨٢	١٠	نظيرية	نظرتيه	٠		بدون تحقق	بدون تحقق		١٣	وقت	وقعت
	١٥	ايضا	ايضا	٩٢	٥	نظرتيه	نظرتيه			الفكرية	الفكرية
٨٣	٢	آنا	الا		٨	ومساوية	مساوية		١٥	آنيته	آنيته
	؟	بغير	بغير	٩٤	٥	الا	لا	١٠٩	١	المحل	المحل
	١٥	عن	عند	٩٥	٣	وجواز	وجواز		٣	لاولا	لاولا
	١٦	يجوزان	يجوزان		١٣	اذا	اذ		٨	ثم الحركة	الحركة
	١٨	التشنيع	التشنيع	٩٦	٣	المصد	المصدرية		حاشيه	ان الهيئة	[illegible]
٨٤	١٣	المثبتين	المثبتين		٣	اذا	اذ		١٦	حصر	[illegible]
٨٥	٥	المعلولية	لمعلولية		٩	الاخيرة	الاخيرة	١١٠	١٧	اتى	[illegible]
		انما	ماما		١٠	المعلول	المعلول	١١١	٩	هذا ما	هذا ما
	١٣	ذهنيا	ذهنيا		١١	الشي	لشي		١١	متنع	[illegible]
		دخلا هي	انماهي	٩٧	١٠	كيف	كيف		١٣	حلينا	[illegible]
	١٣	فيه هو	فيه هو		١٣	تشخص	لتشخص			في الثبوت	ثبوتات
	١٩	للذهن	للذهن	١٠٠	١٨	حال	حال		١٦	لان	لان
		له	له	١٠١	٥	يتعاير	بتغاير		١٩	عند	عنه
٨٦	١	الاكتساب	اكتساب		١٠	الرئيس	الرئيس	١١٢	٥	المدقق	المحقق
		كذلك	كذلك		١٨	له	له		٩	اللغوية	للغوية
	٩	الا العلم	فالعلم		١٩	جزء	جزء		حاشيه	اخذتها	اخذتا
	حاشيه	حقيقته	حقيقة	١٠٢	٣	اما	اما		١٦	بجوب	[illegible]
٨٧	١	تمكن ان	يمكن ان		٩	الافعال	الانفعالي	١١٣	٦	المشتق	المشتق
	١٥	اذا	اذ		١٥	ليس الا لتحصل	ليس الا لتحصل			مبدم	مبدا
		امتنع	ممتنع	١٠٣	٣	ومعلى اختزان	معللا اختزان	١	٩	الوجودية	الوجوبلابه

صفحة	سطر	خطأ	صحيح	صفحة	سطر	خطأ	صحيح	صفحة	سطر	خطأ	صحيح
[illegible]		[illegible]	اذالاول	〃	١٣	نسب	النسب	〃	١١	بهنا	بهذ
		وضع الى كشفي ،	بنفسى	〃	٢	لاتيماز	بتماز	١٤١	٥	الخلد	الخلط
١١	٩	الختصاصه	اختصاصها	١٢٦	٥	من	مع	〃	〃	اذا	اذ
١١٥	٧	بترتيب	تبرتيب	〃	١٠	الاطلاقية	اطلاقية	〃	٩	االاهى	الالهى
	١٢	فلايكون	فلايكون	〃	١٤	ان	بدل	١٤٢	٣	هذا	هذا
١٦٦	٥	تعلقها	تعلقها	١٢٧	١٢	انه	ان		٣	بل عارض لذاته	بل عارض لذاته
	٦	من حيث الوحدة	من حيث الوحدة	〃	١٨	اشتراكا	اشتراكا		٨	الاتعاف	الاتصاف
	٥	لاتجزى	ما تنجزى	١٢٨	١٢	كثوب	كثبوت	١٤٣	٣	جوا	جو
١١٧	٣	انما الاحتياج	انما احتاج	١٢٩	٧	وذبها	وذيها		٩	مراتب	مراتب
		تقرير	التقدير	١٣٠	٨	العارضية	العارضة		١٦	الاان	الى ان
	٦	الحكم	لحكم	١٣١	١١	اذا	اذ		١٣	لانواع	لاانواعها
	١٤	الاكتسابه	اكتسابه	〃	١٤	الحقيقية	الحقيقة		٨١	باعتبار	مع اعتبار
	١٤	فردا	فرد		١٦	اذا	اذ	١٤٤	١	بالاعتبار	باعتبار
١١٨	١٥	لمن لم له	لمن له	١٣٢	١	اذا	اذ		٣	الاهذا	لاهذا
	حاشيه	من العليات	في العليات	〃	٧	اتحاد	اتحاد		٩	يكن	يكن
	٤	بالوجى	بالوحى	١٣٣	١٠	لاتغيير	لاتشبير	١٤٥	١٥	لانه	فانه
١١٩	١	نظرى	نظرى حاصل		〃	الى خلاف المتقدمين	الى خلاف المتقدمين		١٦	تلك	تلك
	٣	متعارف في	متعارف في هذا المقام		〃	فان الشيخ	فان الشيخ		١٧	وثابت	ثابت
	٧	عندهم	عند بعضهم		٢	وصف هذا التفسير في برهان الشفا فانه اشد تحقيقا	وصف هذا التفسير في برهان الشفا فانه اشد تحقيقا	١٤٦	١	تعرف	يعرف
	١٠	بالفسل	بالفعل						٢	فان	فاذن
	١٥	وهو	هو		٣	اى جزء	جزء		٩	عرضابها	عرضيها
	١٧	اوالخطاء	والخطاء		٦	الكافية	الكائنة		١٣	هذا	هذه
١٢١	١١	انما يمنع	انما يمنع	١٣٤	١٣	والثابتة	والثانية		١١	منوع	ممنوع
	١٣	الالخصار	انحصار	١٣٥	١٤	نوعه وعرضها	نوعه عرضها	١٤٦	٣	العارض	العارض الاخص مثل
〃	١٥	الالا	اما لا	〃	١٩	كقولهم	كقولهم		١٥	عدم	عد
〃	١٧	حيث	حيثية	١٣٦	٢	مثل	مثل		٣	استعدادها	استعداده
〃	١٨	الترتيب	الترتب	〃	١٩	عوارض	عوارضه	١٤٧	٣	وعرضان	وعرضان
١٢٢	٩	بل	بل	١٣٨	٧	ان تكون	يكون		٩	جواب	جواب
〃	١٩	فيعرض	فيعرضه	〃	١٩	واما	واما	١٤٨	٢	اذا	اذ
١٢٣	١٩	اعراضه	اعراضه	١٣٩	١	غريبا	غريب		٣	محمولات بعضها	المحمولات بعضها
١٢٤	٧	فهو	لهو	〃	٣	بل	بل	١٤٩	٣	الفطرة المجبولة	وهو الفطرة [illegible]
١٢٥	١	الجوهر	الجوهر فصول الاجسام	〃	٩	الاعتبارية	لااعتبارية		حاشيه	والاثر	ولا
〃	حاشيه	هو	[illegible]		١٥	الااولا	اولا		١٥	تقابل	تتقابل
〃	٧	غير	غير	١٤٠	٣	احكامها	احكامها		١٦	لم معروضها	لمعروض

۱۴	۱۳	حقیقة	حقیقیة	۱۶	۵	تبیینه	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
	۱۸	المنظم	المنفصم	۵	۱۴	لهذا المعنی	[illegible]		ثالثة	احصا	قاصر [illegible]
	حاشیه	عرفیه اشوی [illegible]	الفریة الاشعری الشکلین	۱۷	۹	سواء	سوا ر		۱۲	علی مبد	علی مبدأ
۱۵	۳	اختلام	اختلاف	۱۸	۱۴	یجمل	یجمل		۱۷	النصاق	النصادق
۱۶	۱۴	اماالصورة	اماالصورة	۲۰	۱۹	بدل اعلام	بدل اعلام الاجناس		حاشیه	حسن	محمد حسن
۱۷	۱۲	عنده	عنده			الاجناس	اسماء الاجناس	۸	حاشیه اولی	المبارک	مبارک
۲۳	۶	تصافتها	تصافتها	۲۶	۲	مضاف	مضاف ر		۱۵	من هذا	عن هذا
	حاشیه	مولانا	مولانا احمد علی	۲۷	۱۵	اوبعضها	اوبعضنا	۱۱	۱	اذا	انه اذا
۲۷	۱	عندالامام	عندالامام	۲۹	۴	تقدم	وتقدم		حاشیه صفحه	ولله ولاده	ولله ولی انه اراد
۲۹	۱۵	الموجود فیه	الموجود فیه	۳۰	حاشیه اولی	یمکن من	یمکن ان یراد من	۱۸	۱۴	قوله	قوله تعالی
	۱۴	لحضوری	لحضور	۳۱	۱	الثانی	والثانی		۱۹	منسوبة	المنسوبة
[illegible]	حاشیه	قیل	قبل	۳۲	۵	لیعا	لیعم		حاشیه صفحه	المبارک	مبارک
	۱۲	قال	قال		۱۴	بملاحظة	لملاحظة	۲۰	۳	وانما هی	انما هی
	۱۳	انکان انتفاء	انکان انتفاء	۳۶	۴	شرح المراتب	شرح المراتب	۲۲	۴	تقدما	تقدم ما
		للادراک	للادراک السابق		۸	باعتبار	بالاعتبار		۶	علی المضاف	علی المضاف
		السابق علیه کان	علیه کان	۳۸	۱۸	ومن الظاهر	ومن الظاهر			الیه الامکان	الامکان
[illegible]	حاشیه	البحاری	البهاری	۳۹	۱۶	ثبوت	بثبوت		۱۴	واختار	اختار
۴۳	۴	الاتی النفس	الاتی النفس	۴۶	۴	نظری	نظریة		۱۵	یکون المجهول	یکون المجهول
		بشئ	بشئ	۴۹	۶	ولاشک انه	ولاشک انه			والمجهول	والمجهول
۴۴	۱۲	الهیئة	هیئة	۵۰	۴	فح	فح			الیه بهما	الیه بهما
	۱۴	العدد علی التقدیر	العدد علی التقدیر	۵۶	حاشیه اولی	لترتیب	الترتیب	۲۱	۹	من الجزیة	من الخبریة
		عدم استحالة علی	عدم استحالة علی		ثانیه	معنی	بمعنی		حاشیه اولی	الخبر	الخیر
		الجزء العصری	الجزء الصوری			الساعد	التباعد		۱۵	لبس یجب	لبس یجب
۴۷	حاشیه	مولوی احمد [illegible]	مولوی احمد علی		۱۷	نظر	نظرا		حاشیه ثانیه	حینئذ	حینئذ یکون
۵۷	۶	فلا یدلا جزائه	فلا یدلا جزائه	۵۹	حاشیه	الخبریة	الجزئیة			منصفا	متصفا
	۸	ایضا اذ	ایضا اذ	۶۲	۱۳	آخر	اخری	۲۵	۱۳	جزوالمبالغة	جزوا المبالغة
۷۳	۱۵	عن	عن	۶۳	۱۳	عارض التی	عارض للحرکة	۲۹	۱۷	لا الخارج	لا الخارج
۷۴	۱۶	یجمل	یجمل			[illegible]	البطیئة التی	۳۱	۱۱	واذا کان	واذا کان
۷۵	۶	اماالفصامه	اماالفصامی		۱۸	هی حرکة نوع	هی نوع	۳۴	۶	یجعل	یجعل
					۱۹	قرب	قرب	۳۷	۱۴	فیعبد	فبعید
				۶۸	۴	القسمین	القسمان	۳۸	۱۸	المرام	المرام
				۷۰	۱۲	مغترا	مغترا	۳۹	حاشیه	ان	عن
				۷۲	۸	لاتخفی	لایخفی	۴۰	۱	ان یمکن	ای یمکن
									حاشیه	[illegible]	بان التجرة معناه اللتاب
								۴۲	۵	[illegible]	عدم [illegible] محذوف

تمت